A. M. HOCART

Les Progrès de l'Homme

PAYOT, PARIS

—

1935

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE

A. M. HOCART
ANCIEN COMMISSAIRE ARCHÉOLOGIQUE A CEYLAN
PROFESSEUR-ADJOINT DE SOCIOLOGIE AU CAIRE

LES PROGRÈS DE L'HOMME

LE CORPS. — L'ESPRIT. — LA TRADITION. — LA TECHNIQUE. — L'ARCHITECTURE. — L'HABILLEMENT. — LA NOURRITURE. — LE FEU. — LA CHIMIE. — LA RECHERCHE DE LA VIE. — LES SACREMENTS. — LE POUVOIR. — LA MANIÈRE DE DISPOSER DU MORT. — L'AME. — L'ART DE GUÉRIR. — L'HISTOIRE. — LA STRUCTURE SOCIALE. — LA PARENTÉ. — LA GUERRE. — LE COMMERCE. — LE LANGAGE. — LE JEU.

PRÉFACE ET TRADUCTION DU Dr GEORGE MONTANDON
PROFESSEUR D'ETHNOLOGIE A L'ÉCOLE D'ANTHROPOLOGIE



PAYOT, PARIS

LES PROGRÈS DE L'HOMME

A LA MÊME LIBRAIRIE

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE

A. M. HOCART
ANCIEN COMMISSAIRE ARCHÉOLOGIQUE A CEYLAN
PROFESSEUR-ADJOINT DE SOCIOLOGIE AU CAIRE

LES PROGRÈS DE L'HOMME

LE CORPS. — L'ESPRIT. — LA TRADITION. — LA TECHNIQUE. — L'ARCHITECTURE. — L'HABILLEMENT. — LA NOURRITURE. — LE FEU. — LA CHIMIE. — LA RECHERCHE DE LA VIE. — LES SACREMENTS. — LE POUVOIR. — LA MANIÈRE DE DISPOSER DU MORT. — L'AME. — L'ART DE GUÉRIR. — L'HISTOIRE. — LA STRUCTURE SOCIALE. — LA PARENTÉ. — LA GUERRE. — LE COMMERCE. — LE LANGAGE. — LE JEU.

PRÉFACE ET TRADUCTION DU Dr GEORGE MONTANDON
PROFESSEUR D'ETHNOLOGIE A L'ÉCOLE D'ANTHROPOLOGIE



PAYOT, PARIS
106, Boulevard St-Germain

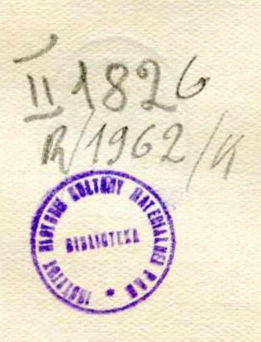
1935

Heureux qui a connaissance de l'Histoire.

EURIPIDE.

Ce qui fait la vraisemblance d'une hypothèse, si l'on ne peut démontrer qu'elle entre en conflit avec des vérités connues, c'est le nombre de faits qu'elle explique et corrobore.

CORNFORD.



Premier tirage, ***mars 1935***.

PRÉFACE

C'est une gageure de vouloir traiter de l'Homme, de son physique, de son langage, de ses procédés techniques, de ses coutumes sociales, de ses besoins spirituels — autrement qu'en appréciations générales — dans un volume de trois cent cinquante pages!

Ancien administrateur, archéologue, ethnologue, dans le Pacifique et l'Océan Indien, Hocart *gagne la gageure, et ce qui donne de la valeur à son exposé, c'est qu'il est un des rares ethnologues qui puisse baser une bonne part de ses opinions sur des observations personnelles; il a connu de près les indigènes polynésiens de la petite île de Rotuma, des îles Samoa, des îles Tonga, au centre du Pacifique, puis ceux de l'archipel Fidji (à la frontière de la Polynésie et de la Papouasie), qui présentent la particularité d'être plus polynésiens par les traits culturels et plus papouasiens par les traits physiques, ceux encore de l'île d'Eddystone et de l'archipel Salomon en pleine Papouasie; il connaît à fond les aborigènes de Ceylan la luxuriante, qui abrite une triple population : primitive (les Vedda), mélanoïde (les Tamoul) et relativement supérieure (les Cinghalais, somatiquement des Bruns de la grand'race europoïde), il a pris contact enfin avec ceux de l'Inde énorme.*

Pour qu'un ouvrage si dense puisse remplir son programme, le style, exempt de mots inutiles, sera souvent heurté, — et c'est aussi le style qui convient aux coups de boutoir que l'auteur distribue à ses collègues en ethnologie.

Cependant, qu'il appartienne au grand public ou au clan des spécialistes, le lecteur se sent bientôt saisi par la manière dont les faits précis aboutissent à des vues causales, synthétiques. La solution donnée à certains problèmes capitaux — tel celui du totémisme — est admirable de simplicité, mais nous devons nous arrêter au fait explicatif que fournit Hocart, *en dernière analyse, des phénomènes de base sociaux et même techniques : le rituel. Nous nous y arrêtons parce que, si* Hahn *avait déjà fait une proposition semblable pour justifier la première éclosion de l'agriculture,* Hocart *l'étend à un nombre considérable d'autres manifestations.*

Or, la difficulté de mettre constamment le rituel en lieu et place d'explications mésologiques apparaîtra à la lueur des deux constatations suivantes et de la question qui en découle :

1° *Nos* **corps** *descendent de corps d'animaux (aucune autre solution n'est actuellement recevable du point de vue scientifique ;*

2° *Les animaux n'ont pas le rite;*

3° *Où, quand, comment, pourquoi le rite a-t-il pris naissance?*

Certes, on a abusé de l'accident favorable pour expliquer toute découverte et bon nombre de découvertes dépendent, chacune, d'un complexe d'éléments antérieurs qui la prépare, mais la solution rituelle, pour expliquer une invention, ne fait que repousser le problème sur un autre plan, sans le résoudre; la solution mécaniste — même si, dans tel ou tel cas, elle est fausse — donne satisfaction à la logique.

Car, si l'on admet — c'est notre cas — les mutations culturelles *comme un fait encore plus certain que les mutations somatiques, il n'en apparaît pas moins que ces mutations furent multiples, de même qu'entre l'animal et l'Humain il y eut une échelle de Préhumains. Le rite a-t-il pris naissance en une fois, en un lieu, à un seul niveau de l'échelle préhumaine? Toutes ces questions montrent que la solution rituelle, qui paraissait au premier abord livrer une clef, ne la livre que pour conduire dans une impasse. Ce n'est pas à dire que la solution soit à rejeter; elle sera peut-être reconnue (totalement ou partiellement) exacte; mais même dans ce cas, elle n'éclaire pas définitivement le problème des origines.*

Involontairement, et sans que Hocart *paraisse s'en être inspiré, on se reporte, en le lisant, aux dires de* Durkheim, *pour lequel la religion était la forme primitive du lien social et de la société. L'association des vues de* Durkheim *et de* Hocart *peut s'exprimer par les quatre affirmations suivantes :*

1° *L'Homme a le besoin de se réunir en société;*

2° *La Société ne peut exister que si ses membres sont liés par des devoirs;*

3° *La Religion est la conscience primitive du lien social;*

4° *Le Rituel est l'expression extérieure de ce lien.*

Mais, n'en déplaise aux disciples de Durkheim, *ce problème plus général n'est par là pas plus résolu que le problème du seul rituel, car il reste :*

a) *à constater — fait notoire — que les sociétés animales (insectes, ongulés, singes surtout) n'ont ni religion, ni rituel;*

b) *à préciser le ou les processus de mutation dont est résulté la différence entre la société animale et la société humaine.*

Cependant, même si, dans le problème des origines de la civilisation, l'explication de Hocart *est seconde et partielle, elle est féconde par la dilatation de l'horizon qu'elle provoque et le surplus de possibilités qu'elle met à la disposition de ceux qui scrutent cet horizon.*

Dr George Montandon.
Professeur d'ethnologie à l'Ecole d'Anthropologie.

AVANT-PROPOS

Il pourrait sembler impossible d'écrire un manuel d'une science qui n'existe pas. Mais l'impossible est réalisable à l'aide d'un effort. Il y a quelque chose à faire. D'innombrables observations écrasent celui qui en est au début de ses études comme elles écrasent le spécialiste. Nous devons organiser nos pensées de façon à pouvoir nous mesurer avec l'avalanche des faits, sinon ceux-ci annihileront toute pensée.

Certes, cela ne peut être réalisé d'un coup. C'est en sachant que l'on sera abattu par les forces adverses qu'il faut marcher en avant, afin que nos successeurs, passant sur nos corps, puissent emporter la forteresse.

Mon intention première était de passer en une revue aussi brève que possible ce que disent les archéologues, les philologues, les anthropologues, ainsi que tous ceux dont la préoccupation est l'évolution humaine; de placer tous les faits saillants dans un cadre susceptible d'être envisagé d'un coup d'œil par le lecteur, et de laisser mes idées propres à l'arrière-plan. Mais je me suis bientôt aperçu qu'il y avait là une contradiction. Les spécialistes ne sont même pas toujours d'accord sur les notions de base, sans lesquelles il est impossible de partir. Un cadre présuppose un minimum d'accord quant aux buts et aux principes. J'avais donc, soit à suivre les anthropologues en ne m'occupant que des sauvages, soit les historiens en ne dirigeant mon attention que sur ce qui est mort et enterré, soit enfin à me joindre au petit nombre de ceux qui n'observent le sauvage et l'antiquité que pour projeter des lumières sur nous-mêmes. Je décidai de suivre cette minorité. Je me suis donc fait un devoir de relier le passé et la Terre dans toute son étendue à notre Présent européen, car je suis de l'avis que seul ne vaut la peine d'être étudié que ce qui peut illuminer le présent.

Constamment j'avais à choisir entre des vues divergentes quant aux questions fondamentales. Je me suis efforcé de mettre en branle beaucoup de faits au moyen d'un petit nombre de principes.

Un ouvrage qui embrasse de telles dimensions dans le temps et dans l'espace contiendra mainte erreur. Mais celui qui pense que faire de la science consiste à ne jamais avoir tort, n'a pas com-

mencé à avoir la moindre lueur de ce qu'est la science. Elle n'est pas l'infaillibilité : c'est une puissance qui domine les faits. Être simplement érudit, c'est être dominé par les faits.

Le levier le plus maladroit pour nous aider à soulever la masse des faits aujourd'hui accumulés vaut mieux que rien,car il nous rend maître de ces faits et non leur esclave. Ce livre remplira son but s'il aide d'autres à manier les matériaux comme il m'y a aidé moi-même.

Le lecteur pourra se plaindre d'un manque de proportions. Des questions secondaires, telles que celle de la puissance « mana » et celle des tabous y sont traitées au long, tandis que des sujets importants, comme celui du gouvernement, y sont simplement mentionnés. Un examen des matières habituellement discutées entre ceux qui s'adonnent à l'étude des cultures montre la disproportion des matériaux à disposition. Ni l'archéologie, ni l'anthropologie n'ont pu se débarrasser du sensationnel : en fait, leur existence dépend en partie de cet élément. C'est pourquoi nous entendons beaucoup parler d'art, du déluge, de la magie, du sexe, peu par contre de ce qui a trait au gouvernement, et rien du tout sur deux sujets relevant de l'art de régir, à savoir les conseils gouvernementaux et le fisc; on commence à s'apercevoir du manque d'information à propos de l'éducation.

Les exposés relatifs à Fidji, Rotuma, Samoa, Tonga, les Salomon, Ceylan et l'Inde, sont basés sur mes propres observations, sauf dans les cas indiqués. Les traductions du sanscrit, du pali, du grec et du latin sont mon fait, mais je les ai confrontées avec des traductions existantes.

J'ai dû aussi avoir recours à de nombreuses autorités dans les domaines où je ne suis pas versé, si nombreuses que je me demande si j'en oublie en remerciant le Dr H. Balfour, le professeur N. H. Baynes, Mme Dingwall, le professeur G. Elliot Smith, le professeur H. A. Harris, Miss Virginia Harrison, W. Harvey, le Dr Margaret Murray, le Dr W. J. Perry, le professeur J. H. Rose, H. G. Richardson, le professeur et Mme Seligman, le professeur M. T. Smiley, le professeur F. W. Thomas.

Lord Raglan a lu mon manuscrit de bout en bout et je lui dois d'utiles suggestions. Miss C. Simmins a contrôlé les chapitres III et IV. Le Dr H. S. Harrison a soumis à une critique sévère les chapitres V à XII. G. A. Cheshire et L. W. G. Malcolm ont bien voulu lire les épreuves. Quant à l'idée de l'ouvrage, elle est à mettre au compte de l'éditeur.

A. M. Hocart.

SIGNIFICATION
DES ABRÉVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

(Pour le détail de l'énoncé des ouvrages inclus dans les Bibliographies, voir la page indiquée).

Ait. Br.	*Aitareya Brahmana.* Texte de Th. Aufrecht, Bonn, 1879. Trad. par A. B. Keith dans *Rig-veda Brahmanas*, Harvard Oriental Series, Cambridge Mass., 1920.
Allcroft. . . .	*The Circle and the Cross*, p. 242.
Amer.	Américain.
Ancient Egyptians . . .	Par E. Elliot Smith, p. 37.
Anthr...	Anthropologie, anthropologique.
Arch...	Archéologie, archéologique.
Arts and crafts.	Par Petrie, p. 87.
Arunta, The.	Par Spencer & Gillen, p. 57.
B. A. E.	Bureau of American Ethnology, Washington.
B. G..	César, *De bello gallico.*
Briggs	*A short history of the building crafts*, p. 101.
Brit.	Britannique.
Children of the Sun, The.	Par Perry, p. 57.
C. J. Sc.	Ceylon Journal of Science, Section G (Archaeology, Ethnology, etc.), Londres, Dulau & Co, 32 Old Bond St., dès 1924.
Dubois.	*Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, Paris, Merlin, 2 vol., 1825.
Ed..	Édité, édition.
Enc. Rel. Eth	Encyclopaedia of religion and ethics, p. 198.
Ethn.	Ethnologie, ethnologique.
Fergusson	*History of Indian architecture*, p. 101.
Forrer.	*Reallexikon der prähistorischen... Alterthümer*, p. 88.
Friend	*Iron in antiquity*, p. 153.
Gowland.	*The metals in antiquity*, p. 153.
Hollis (A. C.).	*The Masai*, Oxford, 1905.
Hough.	*Fire*, p. 153.
Howitt (A. W.) . . .	*Native tribes of South-East Australia* Londres, 1904.
J.	Journal.

Jochelson.......	*The Koryak*, p. 57.
J. R. A. I.......	Journal of the royal anthropological Institute, Londres.
Junod (H. A.).....	*The life of a South African tribe*, 2 vol., 2e éd., Neuchâtel, 1927.
Karsten	*The civilization of the South American Indians*, p. 116.
Kingship	Par Hocart, p. 197.
Kinship and marriage in early Arabia.....	Par Robertson Smith, p. 294.
Klamath ethnography. .	Par Leslie Spier, Univ. California publ. in Amer. Arch. and Ethn., t. 30, 1930.
Knox (R.)	*An historical relation of Ceylon*. Les pages indiquées sont celles de l'éd. de 1681; celles de la réimpression de 1911 (Londres) sont entre crochets.
Lango, The	Par Driberg, p. 57.
Lau Islands......	Par Hocart, p. 57.
Leclère.......	*Cambodge*, Paris, 1917.
Maccurdy	*Human origins*, p. 87.
Manu........	*Manava Dharmasastra*, ou *The Laws of Manu*. Texte de J. Jolly, trad. par A. C. Burnell & E. W. Hopkins, tous deux dans « Trübner's Oriental Series », Londres, 1884 et 1887. Trad. par Bühler dans *S. B. E.*
Mariner	*An account of the natives of Tonga by Martin*, p. 57.
Meek.........	*A Sudanese kingdom*, p. 57.
Melanesian society, A history of	Par W. H. R. Rivers, 2 vol., Cambridge, 1914.
Mem..........	Memoirs.
Mem. Arch. Surv. Ceylon	Memoirs of the Archaeological Survey of Ceylon. I et II, Colombo; IV, Londres (Luzac & Co).
Mhvs.	*Mahavamsa* (inclus le *Culavamsa*). Texte et trad. de W. Geiger, Pali Text Soc. (Oxford University Press).
Moret	*Du caractère religieux...*, p. 198.
Mortillet	*Les origines de la chasse...*, p. 124.
Muir.........	*Sanskrit texts*, p. 294.
Murray	*The witch cult*, p. 264.
Mus..........	Museum.
Od.	*Odyssée*.
O-Kee-Pa.......	*A ceremony of the Mandans*, par Geo. Catlin, Londres, 1867.
Peet (T. E.)......	*The Stone and Bronze age in Italy*, Oxford, 1909.
Phys..........	Physique.
Pollock & Maitland..	*The history of English Law*, p. 294.

Pots and pans	Par H. S. HARRISON, p. 153.
Psych.	Psychologie, psychologique.
PUBL.	PUBLICATIONS.
Quaritch WALES. . . .	*Siamese State ceremonies*, p. 198.
RADCLIFFE	*Fishing from the earliest times*, p. 124.
RADIN..	*The Winnebago tribe*, p. 57.
RATTRAY	*Ashanti*, Oxford, 1923.
RATZEL.	La trad. en anglais *History of mankind*, de l'œuvre citée, p. 87.
Rgv.	*Rigveda*. Texte de Th. AUFRECHT, Bonn, 1777: Il n'y a pas de trad. satisfaisante en anglais. Celle de GRASSMAN est la meilleure, mais quelque peu libre et vieillie. GELDNER a traduit les premiers livres. Des hymnes séparés ont été publiés par A. A. MACDONELL dans *A Vedic reader for students*, Oxford, 1917.
Ridgeway Essays. . . .	*Essays and studies presented to William RIDGEWAY*, Cambridge, 1913.
Rites of the Twice-Born .	Par Mrs. Sinclair STEVENSON, p. 198.
S. B..	*Satapatha Brahmana*. Le texte est le t. II de *White Yajur-veda*, par A. WEBER, 1849-1859. Trad. par Julius EGGELING dans *S. B. E.*
S. B. E.	*Sacred books of the East*, par Max MULLER, Oxford, dès 1882.
La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie. . . .	Par B. MALINOWSKI, p. 57.
SINGER.	*From Magic to Science*, p. 264.
SOLLAS	*Ancient Hunters*, p. 87.
STREHLOW.	*Die Aranda- und Loritja-Stämme*, p. 57.
Temple of the Tooth. . .	*The Temple of the Tooth in Kandy*, par A. M. HOCART, t. IV des MEM. ARCH. SURV. CEYLON.
Threshold	*The threshold of Religion*, par R. R. MARETT, 3e éd., Londres, 1914.
THURSTON.	*Castes and tribes of Southern India*, p. 294.
Trad..	Traduction, traduit.
VACANT.	*Dictionnaire de théologie catholique*, p. 198.

SITUATION DES PRINCIPALES UNITÉS ETHNICO-GÉOGRAPHIQUES CITÉES

Aranda ou *Arounta* : tribu du centre de l'Australie.
Ateso : peuplade du Haut-Nil.
Banyasi : peuplade du Congo belge.
Dakota : autre dénomination des Sioux.
Eddystone : petite île au Sud-Ouest de la Nouvelle-Géorgie, dans l'archipel Salomon.
Fidji : archipel situé par 180° de longitude et 18° de latitude. Les Hauts-Fidjiens sont ceux vivant à l'Est de la chaîne formant ligne de partage de l'île principale, les Bas-Fidjiens ceux qui se trouvent à l'Ouest de cette ligne.
Igbo : nation sur le bas Niger.
Jibaro : peuplade de la partie orientale de l'Ecuador.
Kipsiki : tribu de la colonie du Kenya.
Koriak : peuplade paléosibérienne à la base de la presqu'île du Kamchatka.
Lakemba : île principale du groupe Lau de l'archipel Fidji.
Lango : tribu du Haut-Nil.
Lau : îles au vent de l'archipel Fidji.
Lotuko : peuplade du Haut-Nil.
Iles Loyauté : au Nord-Est de la Nouvelle-Calédonie.
Malekula : une île du groupe des Nouvelles-Hébrides.
Mandan : tribu des Sioux.
Iles Marshall : archipel de la Micronésie.
Massaï : nation de l'Est-Africain.
Nouvelle-Géorgie : île du centre de l'archipel Salomon.
Nouvelles-Hébrides : Archipel de la Papouasie à l'Ouest des Fidji.
Ontong-Java : le plus grand atoll du monde, au Nord des Salomon.
Rotuma : petite île au Nord de Fidji, habitée par une peuplade classée comme polynésienne.
Roviana ou *Rubiana* : côte Sud-Ouest de la Nouvelle-Géorgie.
Sioux : nation amérindienne du haut Missouri.
Salomon : archipel à l'Est de la Nouvelle-Guinée.
Toda : débris d'une population dans les Monts Nilghiri, Sud de l'Inde.
Thonga : peuple du Sud-Est de l'Afrique.
Tonga : archipel polynésien dit aussi Iles des Amis, au Sud-Est de Fidji.
Iles du Détroit de Torrès : entre la Nouvelle-Guinée et l'Australie.
Vanua Levu : deuxième île en grandeur de l'archipel Fidji.
Viti Levu : la plus grande île des Fidji.
Winnebago : tribu des Sioux.
Isabelle : île au Nord de la Nouvelle-Géorgie, archipel Salomon.
Yuma : tribu de la Californie.

LES PROGRÈS DE L'HOMME

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

L'Homme vivant doit connaître son passé, clef du présent. Quand il cesse de s'y intéresser, c'est que l'esprit est mort en lui.

Une science s'est donc formée, qui cherche à satisfaire ce besoin. Elle trace l'évolution de l'Homme depuis le temps où il a eu droit au titre d'Homme jusqu'aujourd'hui. C'est le rameau humain de l'arbre de vie. Comme cette science ne couvre qu'un genre du royaume animal, elle peut entrer dans plus de détails que la biologie, de même que le plan d'une ville est à plus grande échelle que la carte du pays entier.

Tel était l'idéal des fondateurs de cette science [1]. Mais, en pratique, elle tend à se borner à l'étude des peuples sauvages ou étranges, à oublier que l'Homme civilisé est tout aussi important que l'Homme non civilisé. En fait l'étude des peuples grossiers et curieux n'a de valeur que si elle nous aide à comprendre comment nous, Européens, sommes arrivés au point où nous nous trouvons.

Les anthropologues sont presque tous d'accord au sujet du but poursuivi, à une dissidence près. L'école sociologique, dirigée en Angleterre par Radcliffe Brown, soutient que l'anthropologie n'a rien à voir avec le passé, qu'elle est une étude du présent, une étude non des origines, mais des processus. Il identifie l'anthropologie avec la sociologie, laquelle étudie non l'évolution de la société, mais les lois

1. R. R. Marett, *Anthropology*, 1.

qui régissent son comportement. Cependant, pourquoi enlever d'une part le terme d'anthropologie à l'évolution de l'Homme et laisser l'étude de celle-ci sans appellation, octroyer d'autre part ce titre, en qualité de titre second, à une science qui en a déjà un à savoir à la sociologie?

Quel que soit le terme à donner en définitive à cette science et sa signification, nous nous proposons ici de passer en revue brièvement l'évolution de l'Homme et de ses œuvres [1].

L'Homme est né avec certains traits caractéristiques. Il ne peut rien y changer, ou ne le peut que dans des limites étroites. Il en est ainsi de la couleur de ses yeux, de la portée de sa vue, de son intelligence. Ce sont des traits nés avec lui, congénitaux. La science qui les étudie manque de nom; il n'y a de terme que pour chacune de ses deux branches. Celle qui a trait au corps s'appelle :

ANTHROPOLOGIE PHYSIQUE, ou simplement ANTHROPOLOGIE. En Angleterre, on tend à la nommer Biologie humaine. Elle dissèque le corps, compare les structures ainsi mises à jour dans les types différents de l'humanité sur toute la surface du globe. Elle note ce qu'ils ont en commun et leurs différences, et tire cette conclusion que le fond commun dérive d'un ancêtre commun, tandis que les différences indiquent combien de branches descendent de la souche. Elle cherche à expliquer ce processus de descendance.

Le corps, dans son ensemble, et chacune de ses parties, ont certaines formes qui ont à atteindre un but, à remplir une fonction. La forme ne peut être comprise que par rapport à la fonction; la fonction détermine la forme, mais la forme facilite la fonction. Ces deux aspects ne peuvent être séparés foncièrement, mais doivent l'être temporairement, dans un but de commodité, comme les différents minis-

1. L'école sociologique, y compris les fonctionnalistes, ne peut éluder le problème des origines. Elle tombe constamment dans la discussion de ce problème, tout en prétendant avec véhémence ne pas l'avoir en vue. Voir les exemples cités en note des pp. 394 et 326. Cf. aussi MALINOWSKI, *La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, édition française, Payot, Paris.

tères d'un gouvernement. Les fonctions qui sont les plus caractéristiques de l'Homme et en même temps les plus intéressantes, sont celles que remplit le cerveau. L'étude comparée des fonctions a par conséquent été entièrement accaparée par l'étude de la pensée. Il n'y a pas de physiologie comparée qui compte, mais il y a des rudiments, de simples rudiments d'une :

PSYCHOLOGIE COMPARÉE. Celle-ci étudie les processus mentaux qui sont déjà fixés à la naissance.

Beaucoup de fonctions du cerveau ont gardé leur fluidité à la naissance. Elles peuvent être moulées pendant l'enfance et l'adolescence, jusqu'à ce qu'elles durcissent avec l'âge. Tout enfant naît avec un clignement réflexe des yeux, mais il ne naît pas socialiste ou libéral. Cela dépendra de la façon dont son tempérament réagira à l'éducation et aux conditions dans lesquelles il vivra. Ses opinions politiques ne sont pas des réflexes, mais des habitudes acquises, quoiqu'à la longue elles puissent devenir aussi automatiques que des réflexes. Ce sont, pour parler le langage de PAVLOV, des réflexes conditionnés. Quand ils ne caractérisent pas un individu seulement, mais toute une société, on les appelle coutumes, et les idées qui sont associées à ces coutumes s'appellent croyances. Leur ensemble forme la culture ou civilisation. C'est à cette branche de nos études que les savants continentaux appliquent généralement le terme d' :

ETHNOLOGIE, tandis que les Anglais tendent à parler d'HISTOIRE CULTURELLE, mot qui exprime peut-être mieux sa portée (les Allemands ont eu longtemps le terme de « Kulturgeschichte »). Le sujet en est l'ensemble des pensées et des actions qui ont été apprises par un grand nombre d'hommes. Les aînés les enseignent aux jeunes. Cet enseignement est appelé tradition. Il est modifié de génération en génération par les changements qui surviennent dans les conditions mésologiques. Le milieu, ce n'est pas seulement le climat et le sol, comme nombre d'ethnologues semblent se l'imaginer; le plus important du milieu pour l'Homme, ce sont ses concitoyens. Les

relations avec les voisins jouent le plus grand rôle en modifiant la tradition. L'ethnologie étudie donc comment se forme la tradition et cherche à expliquer les changements qu'elle subit.

Bibliographie

Maunier. (R.). — *Introduction à la Sociologie. Paris*, 1929.

Marett (R. R.). — *Anthropology* (Home University Library), Londres, réimprimé en 1919. Attrayant exposé de généralités.

Brown (A.-Radcliffe). — *The present position of anthropological studies* (Presidential Address to Sect. H, British Association, 1931).

Rivers (W.-H.-R.-R.). — *Psychology and Ethnology*, Londres, 1926. Contient une série de mémoires traitant pour la plupart des questions fondamentales, dont l'un, avec le même titre, définit les rapports des deux sciences.

Hocart (A.-M.). — *Psychology and Ethnology*, dans Folk-Lore, 1915. Vise au même but.

Krœber (A.-L.). — *Anthropology*, Londres, 1923. Utile manuel des faits aujourd'hui compris sous le terme d'anthropologie, mais sans références. La même remarque s'applique à :

Smith (G.-Elliot). — *Human History*, Londres, 1930. Œuvre courageuse et suggestive, qui tente de réviser toute l'histoire de l'évolution de l'Homme.

CHAPITRE II

LE CORPS

Ce qui caractérise l'évolution de l'Homme à partir d'un insectivore tel que la musaraigne arboricole, c'est le développement extraordinaire du cerveau et surtout, dans le cerveau, le développement des centres visuels aux dépens des centres olfactifs, auparavant puissants. Cette expansion du cerveau a entraîné de grands changements dans la forme de la tête; la boîte cranienne s'est aplatie et des ajustements corollaires ont été nécessaires en d'autres points de la tête, du cou et du corps en général. Ces changements se sont poursuivis jusqu'aujourd'hui. C'est dans la forme de la tête que nous pouvons nous attendre à trouver les variations les plus importantes de race à race et elle doit être une des bases de la classification.

L'Homme ne s'est pas autant spécialisé que certains animaux, tels que le cheval. Il peut habiter dans des conditions très diverses. Son grand cerveau lui permet de s'adapter à presque tous les climats. L'Homme varie donc notablement pour tous les caractères susceptibles d'être modifiés par le milieu. Il n'est cependant pas toujours facile d'être certain que tel changement soit le fait du climat, du régime ou d'autres facteurs physiques extérieurs. Les explications plausibles sont nombreuses, mais la preuve est difficile.

Les différences de dimension des parties du corps ont été réduites à une prise de mensurations. L'école biométrique pense avec GALTON que science est mensuration. Mais on peut faire valoir que les chats et les chiens n'ont pas été mesurés et que cependant leur classification est parfaitement valable. De plus, la forme de la tête est importante parce qu'elle est principalement conditionnée

par la forme du cerveau mais les mensurations ne nous donnent pas tous les détails du contour qui reflète la croissance du cerveau dans une direction ou dans une autre. Par exemple, deux têtes peuvent avoir même longueur et même largeur, être également brachycéphales; mais l'une le sera parce que l'occiput est aplati, l'autre parce qu'il y a voussure sur les côtés : la croissance de parties différentes du cerveau a donné un résultat identique. Autre exemple : à quoi servirait-il de mesurer mille habitants d'une seule et même rue de Londres? Une pareille collection d'individus pourrait contenir des échantillons de toutes les parties des Iles Britanniques ou même de contrées éloignées. Aucun anthropologiste ne procéderait de cette façon; l'anthropologiste opérerait une répartition des individus qu'il jugerait appartenir à la même souche; mais ce faisant, il a déjà marqué la race et ses statistiques n'y ajoutent rien. Bien des assemblages ne valent pas mieux qu'une collection de crânes de Londres.

Certaines mensurations sont utilisées par tous les savants. Il y a cependant différence en ceci que ces mensurations sont capitales pour les uns, secondaires pour les autres. Ainsi, il est impossible de se faire visuellement une idée exacte de la forme de la tête d'un sujet vivant du fait de ses cheveux; la tête doit donc être mesurée : c'est un contrôle de l'examen visuel.

Les mensurations sont exprimées par des indices. Un indice est le rapport de deux mensurations. Ainsi, l'indice céphalique est le rapport de la plus grande longueur du crâne (à partir d'un point entre les deux arcades sourcilières) à la plus grande largeur. La seconde est divisée par la première, et le quotient multiplié par 100 donc :

$$\frac{\text{Largeur}}{\text{Longueur}} \times 100.$$

En vue du calcul de l'indice céphalique on inclut souvent dans la mensuration, pour certaines races, une épaisseur de l'os égale à celle des arcades sourcilières. La mesure

prise comprend alors deux éléments différents, l'épaisseur de l'os et la dimension en longueur du cerveau, et elle est de peu de valeur.

Les crânes avec un indice de :

moins de 75	sont dits longs ou	dolichocéphales,
plus de 80	—	courts ou brachycéphales,
de 75 à 80	—	moyens ou mésocéphales.

Quelques anthropologistes aiment à améliorer cette division en y ajoutant des hyperdolichocéphales, des ultradolichocéphales, etc., mais toutes ces distinctions et ces termes savants donnent plutôt l'illusion de la science que la réalité.

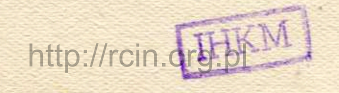
Un indice moins populaire est le rapport de la hauteur de la tête (prise à partir du canal auditif [1]) à sa longueur et à sa largeur. On considère :

moins de 70	comme l'indice d'une tête			basse ou platycéphale,
plus de 75	—	—	—	élevée ou hypsicéphale,
de 70 à 75	—	—	—	moyenne ou orthocéphale.

L'examen interne du crâne, révélant les impressions du cerveau, est en fin de compte de plus grande valeur que ces indices.

La forme de la boîte cranienne affecte la face : une face large va généralement de pair avec une boîte cranienne large, mais ce n'est pas toujours le cas. On procède donc à la mensuration de ces facteurs. La partie inférieure de la face a montré une tendance à se réduire depuis les temps simiens. La mesure de la chose est l'angle facial, qui est formé par une ligne courant sur le devant de la face et par une ligne horizontale appelée plan. Les repères choisis le sont de façon plutôt arbitraire. Si la partie inférieure de la face est fortement projetée en avant, le sujet est savamment appelé prognathe; si la projection en avant est faible ou nulle, le sujet est orthognathe.

1. Nous faisons des réserves au sujet de ces indications somatologiques qui ne sont pas toujours d'accord avec les méthodes les plus usuelles ou manquent de précision. — *Note du traducteur.*



D'aucuns pensent que le feu rendant la nourriture moins coriace, la mastication en est moins laborieuse, et que cela a amené une réduction de la mâchoire. Mais bien des races à mâchoire proéminente, comme par exemple les Noirs du Pacifique, ont une nourriture beaucoup plus tendre que la nôtre. La réduction pourrait être due en partie au fait que le matériel de la face a été utilisé à la construction d'une boîte cranienne plus grande; ou bien, la mastication a été sacrifiée au langage, qui exige une mâchoire et des muscles plus délicats.

L'indice nasal est le rapport de la longueur du nez à la largeur de l'ouverture périforme. Un nez de

moins de 47 est étroit ou leptorhinien,
plus de 52 est large ou platyrhinien,
de 47 à 52 est moyen ou mésorhinien [1].

On a avancé des chiffres pour prouver que les nez larges prédominent dans les climats chauds et humides, les nez étroits dans les climats secs et froids, les nez moyens dans les climats chauds et secs ou froids et humides, qu'il y a donc une adaptation au climat, les nez étroits permettant un réchauffement de l'air avant qu'il atteigne le poumon [2]. D'autre part, un nez élevé semble être en corrélation avec un plus grand développement du cerveau antérieur, et l'expérience nous a enseignés à l'associer avec certains traits mentaux.

On mesure principalement les os parce que ceux-ci peuvent être mesurés avec une précision que ne permettent pas les parties molles. De plus, les os sont la seule partie de l'Homme qui lui survive, de sorte qu'ils sont le seul point de comparaison entre races éteintes et races actuelles. C'est pourquoi les mensurations prises sur le vi-

1. Ces chiffres s'entendent en effet du crâne. Pour le vivant, les chiffres correspondants sont : moins de 70, plus de 84, entre 70 et 84. — *Note du traducteur*:

2. Thomson (A.) & Buxton (L. D. H.), *Man's nasal index*, J. R. A. I., 1923; Davies (A.), *A re-survey of the morphology of the nose in relation to climate*, ibidem, 1932; Montandon (George), *La relation du climat à la morphologie nasale*, Revue anthropologique, 1934.

vant doivent être ramenées aux mensurations osseuses.

Bien des caractères importants ne peuvent être réduits à des chiffres; c'est par exemple le cas pour l'inclinaison du front, le profil du nez. Celui-ci peut être droit, convexe, concave, etc.; il peut former une ligne continue avec le front ou en être séparé par un fort enfoncement. Les pommettes peuvent être plus ou moins proéminentes.

Le cerveau ne s'obtient pas facilement et constitue le plus difficile de notre anatomie. Les spécialistes ne sont pas d'accord quant aux caractères qui sont importants pour la classification. Il y a de grandes variations dans les plis ou circonvolutions; il se pourrait que leur structure microscopique fût plus importante que leur topographie [1].

La capacité cranienne moyenne de l'Anglais est d'environ 1.470 centimètres cubes. Celle de l'Australien est moindre : 1.287 centimètres cubes.

Les organes les plus importants d'information quant au monde extérieur sont concentrés sur notre face. Ils se trouvent placés dans ce qui fut autrefois la partie antérieure du corps, comme un marin sur la proue, pour annoncer ce qui se passe. Le cerveau est tout proche pour recevoir les signaux rapidement. La face est donc devenue chez l'Homme un organe d'expression. La bouche a été adaptée à une forme spéciale d'expression : le langage.

On considère généralement des lèvres épaisses comme « inférieures » et simiesques; mais en réalité les singes ont des lèvres minces, et c'est le Blanc et non le Nègre qui est simiesque sous ce rapport.

Les tissus qui entourent l'œil confèrent une apparence caractéristique. L'œil mongolique est produit par un empâtement de la paupière et un pli cutané recouvrant l'angle interne de l'œil.

Les parties molles du reste du corps sont moins importantes parce que moins directement en connexion avec le cerveau.

1. SMITH (G. Elliot), *Le cerveau d'un Tasmanien,* BULLETINS ET MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS, 1911, 442.

La couleur doit être, dans une certaine mesure, le fait d'une adaptation au climat, puisque la peau devient toujours plus foncée au soleil. La couleur noire protège contre les puissants rayons du soleil tropical, mais elle n'a pas été nécessairement produite dans ce but, puisqu'on la trouve chez des singes qui sont protégés par un système pileux épais. Il faut plutôt admettre qu'elle s'est conservée dans les climats où elle était utile. FLEURE pense que le jaune des Mongoliens est une adaptation à la forte lumière des toundras. Dans quelques races, le pigment rougeâtre de la peau l'emporte sur le noir, le résultat étant la couleur « cuivre ».

Pour l'œil, la couleur prédominante est le noir, sauf dans les races blanches, qui ont aussi les yeux bruns, gris et bleus.

Les races varient beaucoup quant à la perte de la pilosité primitive. Les Aïnou du Japon sont proverbialement poilus, alors que leurs voisins mongoliens ne possèdent des cheveux qu'au sommet de la tête, et quelques poils au menton et aux lèvres. La pilosité du corps va généralement de pair avec une barbe abondante, et un corps glabre avec une barbe rare.

Les cheveux vont du noir, couleur la plus commune, au blond, par le brun. Les cheveux rouges ne représentent pas un caractère racial, mais une singularité, commune en Angleterre.

Selon son degré d'enroulement, le cheveu est dit droit, ondulé ou crépu. Cela fait plus riche de parler de leiotrichie, cymotrichie et ulotrichie.

L'attitude droite, est, avec la grande dimension du cerveau, une des principales caractéristiques de l'Homme. Elle a été pleinement atteinte depuis si longtemps qu'il n'y a pas eu de variation sous ce rapport chez l'Homme moderne; mais certaines races éteintes n'avaient pas une station debout aussi droite.

Des auteurs accordent une grande importance à la stature. D'autres font remarquer qu'elle varie grandement pour une même race. Les Nègres, par exemple, englobent

aussi bien les plus petits que les plus grands des hommes actuels : de 1 m. 36 à 1 m. 77 [1]. On considère la stature comme :

petite en dessous de 1 m. 60,
grande en dessus de 1 m. 70,
moyenne de 1 m. 60 à 1 m. 70,
pygméenne en dessous de 1 m. 50.

Il se pourrait que les races pygmées fussent moins apparentées entre elles qu'elles ne le sont avec les races voisines de haute taille. On a tout d'abord considéré les Pygmées comme des primitifs; mais il est plus vraisemblable que leur stature autrefois élevée s'est réduite pour s'adapter à des conditions de pénurie, un corps petit requérant moins de nourriture qu'un grand [2].

Le sang de l'Homme peut être classé en quatre groupes selon les diverses combinaisons de deux substances provoquant l'agglutination et deux autres susceptibles d'être agglutinées. En Angleterre, 10 % des adultes rentrent dans le groupe I, 40 % dans le groupe II, 7 % dans le groupe III et 43 % dans le groupe IV [3].

L'historique de la vie de l'individu a été pris pour le témoignage de l'évolution de l'espèce humaine. Le plus précoce ancêtre connu de l'Homme est la cellule unique dont dérive l'individu. Mais l'individu ne répète pas exactement l'histoire de la race. A une certaine étape, l'embryon humain est *comme* un embryon de singe, mais il n'est pas le *même* embryon.

Les Pygmées sont donnés comme un exemple de structure « infantile » ou « fœtale », c'est-à-dire d'hommes qui ne se sont jamais complètement développés. Les termes de fœtalisation et d'infantilisme suggèrent les caractères de l'enfance, mais les races à caractères dits infantiles donnent des individus parfaitement adultes. Tout ce que ces mots signifient, c'est que certaines

1. Divers auteurs se croient fondés à différencier fondamentalement les Pygmées des Nègres. — *Note du traducteur*.
2. Cf. l'éléphant de Malte, Mortillet, 23; aussi 35.
3. Snyder (L. H.), *Blood-grouping* (Londres, 1929), 110.

races ont cessé de développer des caractères que leurs ancêtres avaient commencé à déployer dans la première enfance ou lors de la puberté. C'est ainsi que le blanc a cessé de développer de fortes arcades sourcilières. C'est une variation par omission et non par addition.

Un caractère n'est pas pleinement expliqué par le but qu'il remplit. Une peau noire résiste mieux à la forte lumière, mais cela ne nous explique pas comment le pigment noir s'est formé. Keith, Bolk et d'autres voient le mécanisme de ces processus dans les glandes à sécrétion interne, dites glandes endocrines comme la thyroïde. Leur sécrétion passe dans le système humoral et stimule ou retarde la croissance des différentes parties du corps. L'agrandissement de la glande pituitaire provoque le développement en excès des extrémités, affection connue sous le nom d'acromégalie. La théorie endocrinienne explique les variations raciales par l'activité ou la dépression fonctionnelle de ces glandes [1]. Cela ne nous fournit cependant que l'instrument dont se sert l'adaptation, mais n'explique pas l'adaptation. Qu'est-ce qui fait sécréter les glandes de la quantité nécessaire? L'individu est une société de cellules. Dans la société des humains, il y a un mécanisme particulier pour l'adaptation de la génération montante à de nouvelles conditions. Après fertilisation, le germoplasme est modifié dans sa croissance en un être légèrement différent de ses parents.

Une des raisons pour lesquelles la classification des races modernes n'a pas encore atteint son terme définitif, c'est le fait qu'elles ont divergé à partir d'un ancêtre relativement récent. Dans un tel cas, les formes intermédiaires abondent; il n'y a pas de ligne de démarcation nette. Si vous vous promenez en France, de l'Ouest à l'Est, vous passez insensiblement d'un dialecte à l'autre. Puis, en un certain point, le langage passe brusquement du français

1. Keith (Sir Arthur), *The differenciation of Mankind into racial types*, Presidential Address, British Association, Section H, 1919; *Concerning Man's origin*, Forum series, 1927; Bolk (L.), *The part played by endocrinal glands*, Lancet, 1921, p. 588.

à l'allemand. Les dialectes français sont d'origine récente et ne se sont pas encore séparés, mais toutes les formes intermédiaires entre le français et l'allemand ont disparu depuis longtemps. Ainsi, les races vivantes, ayant divergé récemment, se fondent encore souvent l'une dans l'autre comme les nuances de l'arc-en-ciel. Aussi est-il impossible de tracer une ligne entre les peuples à complexion claire du Nord de l'Europe et ceux à complexion foncée du Sud.

La classification la plus simple reconnaît les races principales suivantes :

Les AUSTRALOÏDES avec des cheveux noirs ondulés, une barbe abondante, un nez extrêmement large et très forte dépression à la base, un front plat et fuyant, une tête allongée, des arcades sourcilières proéminentes, du prognathisme, une peau brun-chocolat. Le cerveau est primitif quant à sa conformation et à sa dimension. Leur forteresse est l'Australie, mais, sporadiquement, on les trouve en Indonésie et en Inde où ils sont appelés Prédravidiens ou Protodravidiens. Le plus ancien fossile qui les représente est le crâne de Talgai du Sud du Queensland.

Les NÈGRES et les NÉGROÏDES sont plus prognathes et ont des traits moins brutaux; leur tête est très allongée; le front est plus vertical et plus bulbeux; il n'y a pas de dépression profonde à la racine du nez; le cheveu de la tête est laineux et le reste du corps est glabre. La peau est d'un brun foncé. Les vrais Nègres occupent l'Afrique au Sud du Sahara, mais des types qui leur sont apparentés habitent l'Océanie.

Les MONGOLIENS et les MONGOLOÏDES ont généralement la tête large; la face est plutôt large avec des pommettes proéminentes, l'œil « mongolien », le cheveu raide et noir; ils ont une peau jaune qui est plus foncée dans les pays tropicaux et rougeâtre en Océanie et en Amérique. Ils couvrent le Nord de l'Europe [1] et toute l'Asie (sauf le Sud-

1. Il faut faire des réserves quant à cette répartition. Ainsi, les Lapons ont longtemps fait illusion à cause de leurs pommettes saillantes, mais ils ne sont *plus* considérés, quant à l'essentiel, pour des Mongoloïdes, mais bien pour des Europoïdes. — *Note du traducteur.*

Ouest et l'Inde), le Nord et l'Est du Pacifique et toute l'Amérique. Les Peaux-Rouges d'Amérique, cependant, sont un sujet de discorde. KEITH déclare que « les Indiens d'Amérique, dans toutes leurs variétés, sont des descendants d'un type mongolien primitif ». D'autres auteurs en font, avec les Esquimaux, une race à part, étant donné la longueur de la tête et le pourcentage chez eux des groupes sanguins.

Puis viennent trois races blanches, habituellement appelées caucasiennes :

Les MÉDITERRANÉENS ont la tête longue, la face étroite, le nez étroit, les yeux foncés, une peau basanée; leur stature est moyenne. Ils ont reçu leur nom de SERGI parce qu'ils encerclent la Méditerranée, touchant aux Nègres vers le Sud, aux Nordiques vers le Nord [1]. Ils sont répandus en Inde, où ils se rencontrent avec les Mongoloïdes et les débris d'Australoïdes.

Les NORDIQUES sont grands et ont la tête allongée, la face allongée avec un nez plus étroit que les Méditerranéens. Leur peau contient peu de pigment et devient plus rougeâtre que brune quand elle est exposée au soleil. Cheveux et yeux ont été décrits plus haut. Jusqu'à une date récente, le gros de cette race était confiné dans le Nord de l'Europe.

Les ALPINS ont la tête ronde, parfois aussi large que longue. Les cheveux sont bruns et abondants, les yeux sont bruns, la stature est moyenne. Ils occupent les régions montagneuses du centre de l'Europe : les Alpes, les Cévennes, l'Auvergne, ainsi qu'une partie notable de l'Europe orientale et de l'Asie occidentale.

Des classifications plus détaillées ont été proposées, entre autres par DENIKER, qui reconnaît six groupes principaux, selon la nature du cheveu et aussi la couleur des yeux. Ces six groupes, il les divise d'après la couleur de la peau, et continuant à procéder par division et subdivision

1. SERGI (G.), *Origine e diffusione della stirpe mediterranea*, Roma, Società editrice Dante Alighieri, 1895; SMITH (G. Elliot), *The Ancient Egyptians and the origin of civilization*, Londres, Harper, 1923 (nouv. éd.).

il arrive à 39 races et sous-races. HADDON suit un plan analogue. De telles classifications sont plus scolastiques que généalogiques. Il n'y a pas de raison de supposer que l'ancêtre commun ait d'abord opéré une division selon le cheveu, puis que les grands premiers groupes se soient ségrégés selon la conformation de la tête, etc. En attendant une classification meilleure, il vaut mieux se rallier à un schéma généalogique, qui, après tout, n'a pas de prétention finaliste.

« Pour aider à comprendre la nature du problème, dit Elliot SMITH, il est beaucoup plus utile de faire une proposition concrète, qui puisse être critiquée et attaquée, que de craindre de se compromettre et d'éluder toute conclusion comme dangereuse ». Ce sera notre maxime tout au long de ce livre.

Pris globalement, l'Australien est l'Homme actuel le plus primitif du point de vue somatique. Sa boîte cranienne a une petite capacité; ses fortes arcades sourcilières, ses dents puissantes, la canine proéminente, ses mâchoires massives, son menton effacé tandis que la mâchoire supérieure se projette en avant, sont des caractéristiques qui le rapprochent de l'homme-singe hypothétique. Par ses lèvres épaisses, cependant, il est moins primitif que nous.

Le prognathisme du Nègre est si manifestement simiesque qu'on en a conclu de façon inconsidérée que le Nègre était plus primitif que le Blanc *sous tout rapport*; mais, depuis, on a reconnu que, selon le mot d'Elliot SMITH : « bien des traits du Nordique et de l'Alpin, tels que l'abondance du cheveu, sont des affinités pithécoïdes qui ont été perdues par les Nègres et d'autres races plus spécialisées que les Blancs, mais qui survivent dans les aborigènes Australiens représentant un type plus généralisé ».

Certaines branches des races principales ont acquis de la notoriété, à tort ou à raison :

Les Tasmaniens, actuellement éteints, ressemblent aux Noirs Australiens, mais en diffèrent par leur cheveu laineux. Leur capacité cranienne est la plus basse de toutes. On

prétend, mais sans preuve, qu'ils ont précédé les aborigènes Australiens dans cette partie du Monde.

Les Vedda, peuple de la jungle de Ceylan, sont réputés Australoïdes; ils sont maintenant englobés dans l'ethnie cinghalaise comme une caste [1].

Un ancien crâne de l'Ecuador fait penser que les Australoïdes s'étendaient autrefois jusque-là.

Les Sakaï de la Presqu'île de Malacca sont classés comme « Prédravidiens »; ce sont presque des Pygmées (1 m. 50). Les Bochimans du désert du Kalahari, dans le Sud de l'Afrique, se tiennent à part des autres Nègres du fait de leur stature petite, de leur couleur claire, de la disposition des cheveux en petites touffes séparées par des espaces libres : cheveux dits « en grains de poivre » [2]. Ils ont été repoussés vers le Sud par les Nègres plus puissants. Les Bochimans sont remarquables par le fort développement de la région glutéale, caractère appelé stéatopygie. Il sert probablement au même but que la bosse du chameau, c'est-à-dire de réserve dans les conditions précaires du désert. Sollas pense qu'ils ont occupé l'Espagne et le Sud de la France dans le Paléolithique récent, mais les preuves de la chose sont maigres. Les Hottentots sont apparentés aux Bochimans.

On taxe souvent de Bantou le gros bloc des Nègres, mais c'est un terme linguistique qui ne devrait jamais être appliqué à une race.

Il y a plusieurs races de Pygmées dans la forêt équatoriale de l'Afrique. Ils sont connus sous le nom de Négrilles. Leur stature est de 1 m. 36 à 1 m. 42.

Les Pygmées négroïdes de l'Orient sont dits Negritos. Ce sont les Andamans, insulaires du Golfe du Bengale (1 m. 48), les Semang de la Presqu'île de Malacca (1 m. 52),

1. Seligmann (C. G. & B. Z.), *The Veddas*, Cambridge, 1911; Hocart, *Yakshas and Väddas*, dans *Studia Indo-Iranica* (Essais dédiés au Prof. W. Geiger), Leipzig, 1931.

2. Les cheveux en grains de poivre se rencontrent dans d'autres populations de l'Afrique (et chez les Andamans); mais ce que les Bochimans ont en propre, ce sont des touffes beaucoup plus longues et spiralées que les autres populations à grains de poivre. — *Note du traducteur*.

les Aëta des Philippines (1 m. 46), les Tapiro de la Nouvelle-Guinée occidentale.

Les îles qui vont de la Nouvelle-Guinée à l'archipel des Fidji ont reçu le nom de Mélanésie parce que leurs habitants ont la peau foncée. La famille linguistique prédominante est dite mélanésienne. Ceux qui parlent des langues mélanésiennes sont dits Mélanésiens, ceux qui ont d'autres langues, Papoua. Mais on emploie aussi ces termes pour désigner des races qui ne correspondent pas aux langages Les deux termes ont ainsi une signification territoriale, une autre linguistique, et une autre raciale — ce qui prête à confusion [1]. Les habitants de la Mélanésie sont parfois taxés de Nègres océaniens, mais c'est plutôt un pot pourri de races. Ils comprennent même des Australoïdes, en particulier dans les collines de Viti Levu (Fidji).

Les Mongoloïdes ont aussi leurs Pygmées, les Jakun de la Presqu'île de Malacca (1 m. 52).

Les Mongoloïdes prédominent en Indonésie. Ils occupent les petites îles au Nord de la Nouvelle-Guinée où ils sont dits Micronésiens, et le Pacifique à l'Est de Fidji, c'est-à-dire la Polynésie [2].

Sollas pense que les Esquimaux sont le résidu d'une race petite qui habitait l'Europe dans le Paléolithique récent, mais le fait est contesté.

Les Patagons de l'Argentine sont tenus par Keith pour les plus primitifs des Amérindiens, somatiquement.

Les principales branches des Méditerranéens sont appelés Sémites et Kamites. Ici aussi règne la confusion, par le double sens de ces mots pour désigner des familles linguistiques et des types raciaux. Le terme de sémitique doit s'appliquer à une famille linguistique dont l'arabe et l'hébreu sont les parlers les plus connus. Mais tandis que les Arabes sont racialement des Sémites, les Juifs sont des Arménoïdes, de souche alpine comme les Arméniens. La *race* kamitique recouvre tout ou partie de l'Afrique du

1. Hocart, *Who are the Melanesians*? J. R. A. I., t. LIII, 1923, 472.

2. Les Polynésiens sont plutôt considérés comme des Européoïdes que comme des Mongoloïdes. — *Note du traducteur.*

Nord jusqu'à la frontière nègre, mais ce n'est pas le cas pour les *langues* kamitiques [1]. Il vaudrait mieux laisser tomber ces termes au sens racial.

On retrouve la même confusion pour l'Inde. La famille *linguistique* dravidienne se trouve dans la partie de la péninsule où le type physique est très foncé, de sorte que le terme a été employé pour désigner aussi le type, quoique les deux entités ne correspondent pas. On pourrait tout aussi bien appeler les Indiens du Nord « race sanscrite ».

Toutes les races actuelles sont si apparentées qu'on reconnaît qu'elles ne forment qu'une espèce, l'*Homme néanthropique*, ou, en bon français, l'Homme moderne. Cette espèce est la seule de son genre.

Une comparaison de toutes les races actuelles nous permettra de tirer des conclusions quant à l'ancêtre commun de l'espèce, mais ne nous fournira pas de notion au-delà quant à l'ascendance de l'Homme. Pour remonter plus haut, nous devrons invoquer le témoignage des singes. Mais ceux-ci sont fort éloignés de nous et ne comprennent que peu d'espèces. Il faut avoir recours à des espèces et à des genres disparus pour compléter le tableau de l'évolution de l'Homme à partir des Primates. Heureusement, on trouve continuellement de nouveaux spécimens fossiles depuis la découverte du crâne de Gibraltar en 1848.

Nous passons maintenant des temps historiques aux âges éloignés où le temps ne se compte plus par années, mais par périodes géologiques. Seules les dernières de ces périodes intéressent celui qui s'occupe de l'Homme. Ces grandes périodes sont les suivantes, à commencer par en bas :

Quaternaire . . .	Pléistocène ou Récent
Tertiaire.	Pliocène Miocène Oligocène Éocène.

Une estimation de ces périodes en années est si vague qu'elle est de peu de valeur, mais cela donne une idée du

1. Voir ci-dessous p. 335.

temps écoulé que de placer le début du Pléistocène il y a environ 200.000 ans et le début du Pliocène il y a environ 450.000 ans.

L'histoire fossile des *Hominidés* commence avec trois séries de crânes représentant autant de genres : le *Pithecanthropus erectus* ou l'Hominidé de Java, découvert par Dubois en 1894, l'*Eoanthropus Dawsoni* ou l'Hominidé de Piltdown, découvert par Dawson au commencement de ce siècle, le *Sinanthropus pekinensis* ou l'Hominidé de Pékin découvert par Davidson Black en 1928.

Du Pithécanthrope, on n'a que la calotte cranienne et un fémur qui pourrait ne pas lui appartenir du tout. Le crâne de Piltdown était en fragments et a été reconstruit de différentes façons; sa mandibule est seulement *présumée* lui appartenir. Certains anthropologistes allemands veulent les ignorer l'un et l'autre. Voici ce qu'on en peut dire en définitive :

L'Hominidé de Java a une voûte cranienne fortement surbaissée, des arcades sourcilières très fortes, une capacité *estimée* à 900 centimètres cubes. L'aspect général est simiesque à tel point qu'on a longtemps débattu la question de savoir si l'on avait affaire à un singe-homme ou à un homme-singe. L'essentiel est qu'il n'est pas un de nos ancêtres, mais appartient à une branche collatérale. Il appartient *peut-être* au Pléistocène ancien.

L'Hominidé de Piltdown a une capacité cranienne beaucoup plus élevée que la lourde mâchoire ne le ferait soupçonner. *Si l'on admet* que la mâchoire inférieure appartient au crâne, il s'agissait d'une créature à cerveau humain et à face simiesque. Il date probablement du Pléistocène ancien.

L'Hominidé de Pékin, étant une découverte récente, a été au bénéfice d'une technique améliorée. Le crâne est presque complet. La trouvaille d'un second crâne en 1930 a confirmé la première découverte. Le Sinanthrope a de fortes arcades sourcilières, et quelques autres caractères semblables à ceux du Pithécanthrope; par d'autres aspects, ainsi par l'arrière de la tête, il rappelle le crâne de Piltdown. Selon l'avis d'Elliot

SMITH, il est plus primitif que les deux autres. « Ses caractères, dit cet auteur, sont plus généralisés; quelques-uns rappellent distinctement les ancêtres simiens, d'autres font prévoir étrangement des qualités qui jusqu'ici avaient été considérées comme distinctives de l'*Homo sapiens* ».

Le Sinanthrope «révèle un type, dit encore Elliot SMITH, qui était curieusement simiesque et tout de même proche de la ligne de descendance de l'Homme moderne [1]. »

On a trouvé de nombreux restes d'une espèce éteinte, peut-être d'un genre, qui florissait lors de la dernière époque glaciaire. Il s'agit de l'*Homo neandertalensis* ou Hominien de Neandertal, d'après l'abri-sous-roche où le premier spécimen fut trouvé en 1857. Il y a plusieurs races de cette espèce, de même qu'il y a plusieurs races de notre espèce. Le crâne lourd, la voûte surbaissée, les fortes arcades sourcilières, les puissants muscles de la nuque, la mâchoire massive, l'absence de menton, lui confèrent une apparence beaucoup plus simiesque que celle d'aucune des races vivantes. D'autre part, les dents, avec leur large cavité pulpaire, les racines réduites, sont plus éloignées de celles des singes que les nôtres. La capacité cranienne, loin d'approcher celle du singe, était environ la même que celle de l'Européen moderne, quoique le corps fût plus petit. Le plus grand de ces crânes dépasse de 120 centimètres cubes la moyenne des crânes anglais. Il n'est donc pas plus un de nos ancêtres que d'autres fossiles, mais, à partir d'un type primitif, il est parti dans une direction, nous dans une autre.

La Palestine a fourni des fossiles qui furent tout d'abord classés comme Néandertaliens, mais qui, quoique apparentés, sont maintenant classés comme appartenant à une autre espèce.

L'Hominien de la Rhodesia, représenté par un seul spécimen, *pourrait* avoir été le contemporain africain de l'Hominien de Neandertal. Les opinions diffèrent sur la question de savoir s'il est un type primitif d'Homme moderne, ou

1. SMITH (G. Elliot), *The discovery of primitive Man in China*, SMITHSONIAN REPORT FOR 1931, 531 et s.

s'il est plus éloigné de notre ligne de descendance. Sa capacité cranienne est de 1260 centimètres cubes environ.

L'Homme moderne fait sa première apparition sur la Riviera, dans une grotte, à Grimaldi. Il ne s'est pas formé à partir de l'Hominien de Neandertal, mais l'a supplanté en Europe. Il était déjà différencié en races et doit ainsi avoir existé quelque temps avant de s'être trouvé dans notre champ visuel; mais tous les exemplaires pour lesquels on réclamait une plus haute antiquité que celle de l'Homme de Grimaldi, se sont révélés avoir été mal interprétés.

La race qui a succédé aux Hominiens de Neandertal en Europe occidentale est souvent appelée type de Cro-Magnon, d'après un lieu-dit du bassin de la Dordogne; mais on fait remarquer que les restes squelettiques de cette période appartiennent à plusieurs races, dont le type de Cro-Magnon n'est qu'une seule, le type de Grimaldi une autre, etc. Si on les appelle les Paléolithiques récents, cela évite la confusion, mais ce n'est pas non plus satisfaisant. L'important est de savoir que dorénavant les squelettes européens sont définitivement modernes. Ripley a même pensé que la race de Cro-Magnon a laissé des descendants dans la région qui entoure Périgueux et Limoges, là où les premiers spécimens ont été trouvés. Fleure croit pouvoir identifier des types de Grimaldi dans les quartiers pauvres de certaines villes méditerranéennes.

Les squelettes de Grimaldi ont été pris tout d'abord pour des Négroïdes; mais si nous remontons l'ascendance de toutes les races modernes, nous devons aboutir à un ancêtre commun qui n'appartient à aucune, mais possède quelque chose de toutes. L'Homme de Grimaldi se trouvant plus près de la source, montre des affinités non seulement avec les Nègres, mais avec d'autres races modernes.

La capacité cranienne des crânes du Paléolithique récent dépasse en moyenne celle des Anglais. Comparé avec le Néandertalien, le Cro-Magnon s'est développé plus en hauteur qu'en longueur, de sorte que le front est plus vertical; mais la mâchoire reste forte.

Les premiers crânes sont tous allongés. L'Homme à tête ronde commence à apparaître au début du Paléolithique récent, mais il ne se manifeste en nombre que vers la fin de cette époque; on le trouve alors en Angleterre.

Puis vient l'Homme néolithique, qui non seulement a survécu, mais est actuellement commun, puisqu'il n'est pas autre chose que notre ami, le type méditerranéen. Il a flori en Angleterre jusqu'à 2000 avant notre ère. En Egypte, il a une histoire vraiment longue, d'une durée de quelque six mille ans.

« L'air de famille, dit Elliot SMITH, est si grand entre les premiers Néolithiques des Iles Britanniques, les Méditerranéens, et le gros de la population (ancienne et moderne) de l'Égypte et de l'Est-Africain, qu'une description des ossements d'un Britannique de ces époques reculées pourrait s'appliquer, dans tous les détails essentiels, à un habitant du pays somali [1]. »

Quelques-uns des crânes néolithiques des Iles Britanniques ont une capacité de 1600 centimètres cubes. La capacité moyenne pour les Proto-Egyptiens est de moins de 1400, mais il s'agissait d'hommes petits, graciles.

Cette race a été repoussée vers le Sud et dans les parties les plus reculées des Iles Britanniques par les Nordiques, et cela nous amène à la distribution présente des races en Europe.

Les témoignages fossiles ont été pour une grande part négatifs; ils ont détruit plus d'opinions préconçues qu'ils n'ont apporté de contributions positives. « Nous commençons à nous attendre, disait KEITH, à trouver que l'Homme tel que nous le connaissons est d'origine récente, et que c'est au cours d'une période géologique brève qu'une forme semi-humaine s'est vu octroyer les attributs de l'Homme. »

Mais il s'est révélé incommensurablement plus ancien. Du point de vue positif, les témoignages fossiles tendent à confirmer la prédiction d'Elliot SMITH que « dans l'évolu-

1. *Ancient Egyptians...*, 49, 58.

tion de l'Homme, la croissance du cerveau a précédé la transformation de la face et du corps. Les premiers Hominidés étaient essentiellement des singes à grand cerveau. »

Bibliographie

Goodrich (E.-S.). — *The evolution of living organisms* (The people's Books), Londres, 1919, et :

Macbride (E.-W.). — *Zoology* (même collection), 1922. Deux introductions utiles sur l'évolution, conduisant aux œuvres de l'auteur suivant.

Smith (G.-Elliot). — *Essays on the evolution of Man* (2e éd.). Esquisse fulgurante.

— *Casts obtained from the brain cases of fossil Men*, Natural History (New-York), t. XXVI.

Keith (Sir Arthur). — *The antiquity of Man*, Londres, 1925 (2e éd.). Mis au point par :

— *New discoveries relating to the antiquity of Man*, Londres, 1931. — Exposé paléontologique magistral et exhaustif.

Stibbe (E.-P.). — *Introduction to physical anthropology*, Londres, 1930. Précis clair et concis des faits essentiels et des méthodes.

Weinert (Hans). — *Ursprung der Menschheit*, Stuttgart, Enke, 1932. Très fouillé anatomiquement.

Ripley (W.-Z.). — *The races of Europe*, Londres, 1900. Contient une grande quantité de matériaux utiles.

Smith (G.-Elliot). — *The Ancient Egyptians*, Londres, Harper, 1923 (nouv. éd.). Traite de la civilisation aussi bien que de la race.

Fleure (H.-J.). — *The races of England and Wales*, Londres, 1923. Peu considérable, mais plein de bon sens.

Haddon (A.-C.). — *The races of Man*, Cambridge, University Press, 1924, (2e éd.). Utile catalogue des races. On en peut dire autant de l'ouvrage suivant :

Deniker (J.). — *Les races et les peuples de la Terre*, Paris, Masson, 1926 (2e éd.).

Kappers (C.-U.-A.). — *The evolution of the nervous system*, Haarlem, 1929. Contient un sommaire de nos maigres connaissances sur le cerveau des races anciennes et modernes.

Eickstedt (Egon von), *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart, Enke, 1933. Détaillé et excellemment illustré.

Montandon (George). — *La Race, Les Races*, Payot, Paris, 1933. L'ouvrage de raciologie le plus moderne.

Dictionnaires

Handbook of the American Indian, publié par Hodge (F.-W.), B. A. E., 30e Bulletin, Washington, 2 vol., 1912. — Répertoire des tribus amérindiennes.

Leyburn (J.-G.). — *Handbook of Ethnography*, Londres, 1931. — Index donnant la localisation des tribus.

CHAPITRE III

L'ESPRIT

Quoique l'esprit soit le plus important de nous-même, il en a été la partie la moins étudiée à cause de la difficulté propre qu'il offre et surtout parce qu'il passe, fait curieux, pour moins réel que la matière. Le résultat en est que la psychologie comparée de l'homme est à peine existante.

Des recherches furent faites durant les premières décades de ce siècle, suivant les méthodes de la psychologie expérimentale en vogue à cette époque. Elles tombèrent en discrédit comme le fut cette psychologie pendant la guerre [1]. Quelques bribes seules en subsistent.

Les voyageurs d'autrefois étaient superficiels dans leurs observations psychologiques et ne faisaient aucun effort pour se débarrasser du bagage de leurs études et des traditions, dans l'idée de ne considérer que le naturel. Ils affirmèrent que les sauvages avaient une vision bien plus perçante que l'homme civilisé parce qu'ils peuvent souvent distinguer des animaux que l'homme blanc n'est pas capable de discerner, même si on les lui montre. Ces voyageurs oubliaient de considérer que les sauvages avaient été, dès leur enfance, habitués à rechercher le gibier et connaissent exactement ce qu'ils cherchent. Avec de l'habitude, un homme arrive à découvrir un crocodile sur un banc de vase et ce n'est pas parce que sa vue s'est développée, mais bien parce qu'il a appris quels sont les caractères principaux distinguant ce crocodile d'un rocher, d'une souche ou d'un amoncellement de boue.

Le pouvoir de vision de différentes races a été mesurée par des méthodes simplistes n'ayant aucun rapport avec celles

1. Voir ci-dessous p. 252-253.

qu'emploie l'oculiste. RIVERS ne trouva presque aucune différence entre l'acuité visuelle des insulaires du Détroit de Torrès, des paysans égyptiens et des Anglais; pas plus que lui et moi n'en trouvâmes parmi les habitants d'Eddystone.

Plusieurs peuplades, notamment les insulaires des Iles de l'Océanie, n'ont qu'un seul mot pour exprimer le noir ou le bleu foncé. On en a conclu qu'ils ne pouvaient pas les distinguer. Des examens précis, tels qu'on en fait passer pour diagnostiquer la cécité des couleurs, démontrèrent que ces indigènes pouvaient les distinguer. Ce n'est pas un défaut de vision, mais un manque d'intérêt, qui est la cause de la pauvreté du vocabulaire. Cela montre combien il est dangereux de tirer des conclusions en ne se basant que sur le langage. RIVERS trouva cependant une différence appréciable dans la sensibilité aux différentes couleurs. L'indigène du Détroit de Torrès peut percevoir un rouge plus pâle que cela ne nous est possible; par contre, par rapport à nous autres, un bleu doit être deux fois plus foncé pour qu'il le voie comme nous. Le manque d'intérêt pour les couleurs sombres est donc, dans une certaine mesure, dû à une sensibilité moins aiguisée.

Sur vingt-cinq à trente Anglais, il y a environ un qui n'arrive pas à distinguer certaines graduations du rouge de certaines graduations du vert; il est atteint de cécité pour les couleurs rouge-vert. Ce phénomène est moins fréquent chez les femmes. Parmi les Quakers, la proportion s'élève à 5,9 %. Des races examinées, les Toda viennent en tête de liste avec 12,8 % pour les hommes, 1,1 % pour les femmes. Les peuplades noires de l'Océanie, au contraire, semblent n'en être aucunement affectées. RIVERS ne trouva qu'un cas douteux sur 152 sujets dans le Détroit de Torrès. Lui et moi examinâmes plusieurs centaines d'insulaires de la Nouvelle-Géorgie, dans l'archipel Salomon, avec le même résultat. Le phénomène devient plus fréquent dans les parties australiennes de Fidji, d'après mes observations [1]. Un grand nombre de Chinois, de Japonais et de Tchouktchi

1. Pour les tribus des collines de Viti Levu 7 sur 187, et 4 cas douteux, contre 2 cas douteux sur 143 pour les îles centrales et celles du Vent.

de la Sibérie orientale ont été examinés; la proportion de ceux qui sont atteints est d'environ 3 % pour les hommes. La moyenne, pour les Nègres américains, est de 1,6 %.

Ces faits suggèrent que la vision des trois couleurs est presque récente et varie encore.

L'intensité du pouvoir d'audition est difficilement analysable avec précision. C. S. Myers trouva les indigènes du Détroit de Torrès un peu inférieurs aux Anglais.

Plusieurs peuples ont dans leur musique des intervalles plus courts que les nôtres. Cela ne veut pas dire qu'ils puissent entendre de plus petits intervalles, mais simplement que le système de leur musique les admet — ce que ne pourrait faire le nôtre. Les insulaires du Détroit de Torrès ne peuvent pas distinguer des intervalles aussi courts que les Écossais d'Aberdeen.

La pression minimum pour occasionner de la douleur a été examinée sur des Anglais, des Dayak de Bornéo, des Toda et des Papous; nous avons énuméré dans l'ordre des résultats obtenus, c'est-à-dire que les Anglais sont les plus sensibles à percevoir une sensation douloureuse. Rivers en conclut que la sensibilité est en proportion du degré de culture; mais il n'y a aucune raison de considérer les Toda comme inférieurs en culture aux Dayak. Les cultures ne peuvent être différenciées par des chiffres et placées sur une échelle graduée; elles ne peuvent être tracées que comme rameaux d'une même souche.

La perception tactile est mesurée par le plus petit intervalle, que perçoit un sujet, de deux pointes posées sur la peau. Il est difficile de comparer les races sous ce rapport parce que les différentes parties du corps réagissent différemment sur le même individu; le doigt perçoit des intervalles beaucoup plus petits que la nuque. Par rapport à l'avant-bras, l'ordre est le suivant : Indigènes du Détroit de Torrès (19,8), Toda, Dayak, Anglais (46,4). Il y a moins d'écart pour la nuque et l'ordre n'est pas le même : ici les Anglais l'emportent sur les Toda.

Les primates ont graduellement détrôné l'odorat au détriment de la vue. Comme l'odorat a régressé à une

époque toute récente, nous pouvons espérer y observer des différences plus marquées que dans la vision et l'audition. Il y a de toute évidence de grandes variations entre les individus de même race. Aucune réaction réellement satisfaisante n'a été découverte. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que les Toda sont probablement de très peu inférieurs en puissance d'odorat aux Anglais, tandis que les insulaires du Détroit de Torrès leur seraient supérieurs. Il ne faut pas se fier à l'observation accidentelle; néanmoins, il semble que les Polynésiens occidentaux ont le sens de l'odorat très développé. Les fleurs, les graines, les arbres, signifient pour eux des odeurs plutôt que des couleurs. Un indigène de Samoa reniflera chaque objet, même le manche d'une hache, avant de l'acheter. Jochelson affirme que les Koriak distinguent par l'odeur les gens de leur propre tribu.

Les résultats relatifs aux sens sont en plus grande partie négatifs; ils nous démontrent que le monde ne peut pas être divisé psychologiquement en primitifs (sauvages) et évolués (nous autres). Par exemple, la réceptivité du rouge chez les indigènes incultes du Détroit de Torrès est plus accusée que la nôtre; chez les Toda incultes, elle est plus faible; et les indigènes à demi civilisés de la Haute-Egypte sont nos égaux. Quelques-uns ont divergé à partir de la souche commune dans une direction, d'autres dans d'autres directions, cela mentalement aussi bien que physiquement. Une classification suivant les caractéristiques mentales doit tenir compte de cette ramification dans des directions variées.

Les plus grandes différences entre races se manifestent dans l'activité mentale supérieure, ainsi dans les phénomènes d'association et tout ce qui contribue à former ce que nous appelons l'intelligence. C'est d'ailleurs dans cette direction que l'Homme a progressé le plus rapidement et a pris une avance marquée sur tous les autres vertébrés. Ici encore, les opinions des voyageurs ne sont d'aucune valeur, car ils ont tenu compte de la tradition. L'Homme blanc a tendance à juger l'Homme noir stupide, parce que celui-ci

ne se rend pas compte de ce qui nous paraît évident; le Blanc oublie que cette évidence est pour lui un fait habituel. Il sous-estimera l'intelligence de l'homme qui croit à la magie; mais la magie n'a rien à voir avec l'intelligence ou la stupidité; l'homme le plus intelligent y croira si la communauté dans laquelle il a été élevé y croit; l'homme le plus stupide peut très bien ne pas y croire si on le lui a enseigné ainsi. Même le psychologue le plus averti est souvent incapable de se dire, sur la base de la seule observation, si l'un de ses familiers est mentalement déficient, gêné par quelque inhibition ou si c'est l'intérêt qui fait défaut. Des examens spéciaux ont été créés dans des buts cliniques, suivant les données établies par Binet, avec le but de séparer l'intelligence, qui est congénitale, des effets de l'éducation et du milieu. Ces examens ont très peu de valeur théorique attendu qu'ils mesurent des opérations complexes sans les analyser dans leurs composantes. Ils ne nous apprennent rien sur le mécanisme de l'esprit; mais ils sont d'un certain intérêt clinique.

Comme ces formules ont été établies pour l'Europe, elles ne peuvent pas être appliquées à des individus ignorant les langues européennes et n'ayant aucune habitude de la vie européenne. Les seules races non-européennes qui aient été examinées sont celles qui ont subi notre influence. Le Nègre américain et l'Indien de l'Amérique du Nord sont, sous ce rapport, inférieurs à la race blanche.

Lévy-Bruhl a rassemblé une quantité d'observations de voyageurs, pour appuyer sa thèse selon laquelle les sauvages sont incapables de raisonner, n'ont pas encore développé une logique et sont pré-logiques [1]. La thèse aboutit à ceci que ceux qui n'ont pas les idées des Européens actuels ne sont pas logiques.

On emploie le terme de « mémoire » pour exprimer deux phénomènes distincts : la faculté de retenir et le souvenir. Notre esprit retient beaucoup de choses dont nous ne pouvons pas nous rappeler; ainsi, un nom nous échappera,

1. *La mentalité primitive*, Paris, 1922.

quoique nous le connaissions, et se présentera à notre esprit lorsque nous n'en n'aurons plus besoin. Les choses qui nous intéressent nous font oublier celles dont l'intérêt n'existe plus pour nous. Les formules utilisées dans les laboratoires cherchent à exclure l'intérêt, mais il est douteux qu'on y parvienne intégralement; en tout cas cette règle ne peut pas être appliquée universellement. En thèse générale, l'observation superficielle ne devrait pas être admise. Ainsi les Indiens ont la réputation d'avoir une mémoire extraordinaire parce qu'ils se souviennent d'une foule de détails dont nous ne voulons pas nous embarrasser, préférant nous aider de notre faculté de raisonnement. Cela ne veut pas dire que les Indiens retiennent plus facilement, mais qu'ils attachent une grande importance aux mots qui leur importent. Déjà il y a deux mille ans, il y avait des grammairiens subtils.

La même circonspection doit être appliquée dans les phénomènes de suggestion. Un homme d'une autre culture que la nôtre paraît souvent plus crédule parce qu'il accepte ce que nous rejetons à première vue; mais nous ne tenons pas compte du refus catégorique qu'il oppose à certaines suggestions que nous acceptons sans mot dire. Un indigène des îles Fidji écoutera avidement une histoire de revenants, mais refusera de croire que la Terre est ronde ou bien que les enfants puissent être éduqués; nous nous flattons d'accepter ces vérités non par suggestion mais par raisonnement. En fait, pour un homme qui comprend que la Terre est ronde, combien de milliers d'autres ne le croient que sur la foi du dire de leurs aînés. En Angleterre, le succès de la publicité fait penser que nous sommes plus suggestionnables que beaucoup de sauvages; de même, notre crédulité en politique est sans limite.

La suggestibilité est le plus fortement développée dans les foules et le moins chez les chefs; aussi est-elle considérée comme « inférieure » et en conséquence « primitive ». Mais cette suggestibilité est essentiellement le propre du troupeau; elle n'est d'aucune utilité pour les animaux solitaires; ceux-ci, au contraire, ne se fient qu'à leur jugement propre. Elle est indispensable aux animaux vivant en troupe. La



vie solitaire est plus primitive que la vie en troupes, et, conséquemment, c'est l'être non-suggestionnable, à savoir l'homme d'humeur sauvage, qui est le plus primitif.

Les phénomènes émotifs sont tellement anciens qu'ils sont les mêmes chez tous les hommes; mais, selon les races, les individus seront plus ou moins exposés à certains de ces phénomènes. Cependant nous manquons d'observations sérieuses sur ce point. Les Nègres sont généralement reconnus comme étant une race gaie alors que les Mongoliens ne le sont pas au même degré. Les Méditerranéens sont plus sérieux que les Nordiques et les représentants de la branche indienne sont reconnus comme ultra-sérieux.

Les expressions conventionnelles émotives ne doivent pas être prises pour des expressions réflexes telles que le sourire. Pour nous autres, battre des mains, est un réflexe si automatique de l'enthousiasme, qu'il semble être instinctif; mais le battement des mains n'a pas la même signification dans la tradition de chaque pays. L'inclination de la tête, en signe d'acquiescement, n'est pas universelle; elle n'est qu'une révérence en raccourci [1]. Si nous excluons tout ce qui n'est pas congénital dans l'expression des émotions chez les diverses races, nous trouvons que celles-ci se comprennent tout naturellement. La concentration ou la manifestation de l'expression est seule variable. L'Anglais manifeste ses émotions avec son visage et cela est généralement le cas dans toute l'Europe septentrionale; dans le Sud, les mains entrent davantage en jeu; en Inde, le visage est presque rigide, les mains exprimant tout. Ces modalités variées d'expression se reflètent dans la sculpture indienne.

L'émotion sexuelle est presque identique dans le monde entier; les artifices seuls varient.

Jung a classé les individus en intravertis et extravertis [2], ceux dont l'activité mentale se dépense intérieurement et ceux chez lesquels elle est dirigée vers l'extérieur. Les pre-

1. Hocart, art. *Etiquette*, Enc. Soc. Sc.

2. C. C. Jung, *Psychological types*, Londres, 1923; W. MacDougall, *Outlines of abnormal Psychology* (Londres, 1926), 435; J. A. Hadfield, *Psychology and Morals*, 6e édit. (Londres, 1925), 27 et s.

miers combattent généralement leur inquiétude mentale par la répression et deviennent neurasthéniques, les seconds se dépensent en gestes brutaux,tout comme dans l'hystérie, dont ces cas relèvent pathologiquement. SELIGMAN a suggéré l'application de cette classification aux races, mais il omet les différences de périodicité [1]. Ces deux types sont représentés dans tout groupe humain, mais ils prédominent séparément à différentes périodes dans l'art ou dans d'autres domaines, ce qui fait que n'importe quelle nation peut paraître appartenir soit à l'un, soit à l'autre de ces types selon la branche d'activité et selon l'époque.

Certains désordres mentaux peuvent donner des indications sur le caractère racial, car ces désordres ne sont que l'exagération de traits normaux. Nous ne possédons sur ce sujet que des notions vagues. Les Malais sont sujets à une affection connue sous le nom de *latah*, au cours de laquelle le malade ne peut résister à aucune suggestion de la parole ou de l'exemple : ainsi une femme se dévêtira complètement, tout à fait contre sa volonté, si l'action est simulée en sa présence. La même affection a été décrite chez les Koryak, qui sont aussi des Mongoloïdes. Les Malais peuvent, à certains moments, « courir *amok* », c'est-à-dire devenir furieux et tuer toute personne qu'ils rencontrent sur leur chemin. Les Rotumans et les Cinghalais paraissent souffrir de ces mêmes désordres quoique sous une forme moins accentuée. Ces accès d'humeur sanguinaire, avec perte de contrôle, sont associés, dans l'imagination populaire, à la sauvagerie, mais ces peuples ne passent pas pour sauvages [2].

Les Indiens (de l'Inde), semblent avoir l'apanage du phénomène de la dissociation ou self-hypnotisme. Ils sont

1. C. G. SELIGMAN, *Anthropology and Psychology*. J. R. A. I., LIV. 13.

2. Des affections identiques, mais encore plus richement développées, se manifestent chez tous les peuples de la zone arctique, en particulier chez les Iakoutes, les Toungouz et les Samoyèdes. L'ensemble de ces affections a reçu le nom d'*hystérie arctique;* elles paraissent devoir être mises sur le compte d'une vie de misère agissant sur l'élément racial mongoloïde. — *Note du traducteur*.

certainement arrivés dans ce domaine à une technique supérieure à celle de tout autre peuple.

La théorie de la récapitulation a été appliquée à l'évolution mentale sans aucune des restrictions admises par les biologistes dans le domaine somatique. Les enfants, sans aucun doute, récapitulent l'évolution mentale de la race jusqu'à une limite bien définie : les enfants sont plus généralisés que les adultes quant à leurs intérêts; ils ne possèdent pas encore toutes les capacités acquises de la race. On en a conclu assez légèrement que les enfants reproduisent *exactement* l'évolution mentale de la race, que l'homme primitif et le sauvage, ou son représentant moderne, ont un esprit enfantin. C'est un fait que chaque peuple apparaît « enfantin » à son voisin, parce que les adultes des divers pays se conduisent différemment. Ainsi l'Anglais attend du calme de son partenaire et juge le Français « enfantin » parce que celui-ci gesticule. Le Français attend du sérieux et de la logique, et c'est pourquoi un professeur Français affirmait récemment que les Anglais sont enfantins, parce que seul un peuple dans cet état d'esprit peut produire *Alice in Wonderland*. Tous les Européens pensent que les Fidjiens sont de grands enfants, mais, j'ai entendu les remarques d'un Fidjien, qui, ayant vu des Européens se livrer à certains jeux, les considérait comme des enfants. Bien entendu, de telles remarques n'ont aucune valeur scientifique ; malheureusement, elles ont trop influé sur les méthodes administratives.

Les organes morts cessent de fonctionner de sorte qu'on ne sait rien de l'esprit fossile. Cependant, puisque la fonction crée la forme, nous pouvons deviner cet esprit jusqu'à un certain point. Nous ne possédons pas de cerveaux fossiles, mais le cerveau épouse la boîte cranienne de suffisamment près pour y laisser, toutes vagues qu'elles soient, les impressions de fissures, de replis et de vaisseaux sanguins. Cependant tant que nous n'en saurons pas davantage sur le cerveau, les déductions à tirer de son moulage ne seront que très maigres. On a supposé, du fait du développement plus fort de l'hémisphère gauche des crânes les plus anciens,

que les hommes de Piltdown et de Neandertal étaient déjà des droitiers, puisque c'est le côté gauche du cerveau qui contrôle le bras droit. L'utilisation de la main droite était une spécialisation nécessaire pour plus de dextérité dans les mouvements de la main.

L'empreinte des circonvolutions qui jouent un rôle dans le mécanisme de la parole, suggère que les hommes du pléistocène ancien avaient déjà un langage, quelque rudimentaire qu'il pût être, et nous sommes obligés d'admettre que l'ancêtre commun non seulement des races humaines, mais aussi de tous les genres qui méritent le nom d'*Homo*, avait un embryon de langage.

Le volume des cerveaux paléolithiques a été une grande surprise. Il doit y avoir quelque relation entre la grosseur du cerveau et l'intelligence, quoique la correspondance ne soit pas parfaite. Si le cerveau descend au-dessous d'un certain volume, l'individu est mentalement déficient. Le cerveau volumineux de l'homme du Paléolithique est une indication certaine de sa haute intelligence. On pense communément qu'il était stupide parce qu'il n'a pu produire que des objets grossiers, et aussi parce que l'on a admis que son cerveau ne s'est développé que peu à peu et sans arrêt, à partir des primates inférieurs jusqu'à l'Homme blanc. Mais ce n'est pas le niveau de culture qui est la mesure de l'intelligence : c'est la somme des innovations. Un de mes amis exprime la chose ainsi : les habitants de nos villes se croient très capables parce qu'ils utilisent les autobus ou le métropolitain; ils oublient que le premier imbécile venu peut les utiliser. Cela demande beaucoup plus d'intelligence de rechercher et de trouver la nourriture nécessaire lorsque l'on vit dans les solitudes, que de se lever le matin, manger un repas dont tous les ingrédients ont été achetés, prendre un tramway, poinçonner ou vendre des billets toute la journée, et terminer la soirée en allant voir des attractions toutes préparées.

Très vraisemblablement, tous les progrès de la civilisation, depuis le Paléolithique récent, ont été obtenus, non pas grâce à des intelligences supérieures, mais par le fait

d'une spécialisation plus grande — plusieurs intelligences se partageant le travail qui, jusque-là, n'avait été fait que par un seul —, en d'autres termes par une meilleure organisation sociale.

La tâche combinée de l'anthropologiste (somaticien), de celui qui s'adonne à la psychologie comparée, et de l'historien des différentes cultures, sera de comparer l'évolution de la civilisation avec les changements qui se sont produits dans la structure du cerveau et dans les fonctions mentales.

Bibliographie

La littérature est plutôt maigre :

Reports of the Cambridge anthropological expedition to Torres Straits, publié par Haddon (A.-C.), 2 vol., Cambridge, 1901-1903.

Rivers (W.-H.-R.). — *Observations on the senses of the Todas*, Brit. J. Psych., t. I.

Clements (F.). — *Racial differences in color-blindness*, Amer. J. Physical Anthr., t. XIV, 1930. Un résumé de la question.

Pintner (R.). — *Intelligence testing*, New-York, 1924. Un résumé et un guide pour la littérature.

Hocart (A.-M.). — *The psychological interpretation of language*, Brit. J. Psych., t. V. Se rapporte au danger des déductions tirées de la langue.

Stoll (Otto). — *Suggestion und Hypnotismus in der Võlkerpsychologie*, Leipzig, 1904 (2e éd.). Contient des matériaux relatifs à la pathologie raciale.

Seligman (C.-G.). — *Anthropology and Psychology*, J. R. A. I., t. LIV.

Zuckermann (S.). — *The social life of Monkeys and Apes*, Londres, 1932. Étude précise de la psychologie simienne.

CHAPITRE IV

LA TRADITION

L'Homme est un animal voué à la tradition. La capacité d'agir selon la tradition est développée à un plus haut degré chez l'Homme que chez tout autre vertébré. L'évolution du cerveau semble avoir eu en vue, pour une bonne part, l'expression de cette capacité.

L'imitation supplée à l'expérience. La tradition est simplement le résultat de l'imitation. Nous croyons que l'imitation est le propre du singe, mais c'est parce que son imitation de nous-mêmes est si crue qu'elle nous frappe en plein visage. Nos imitations sont tellement habituelles, tellement dominantes, que nous ne les remarquons pas. Nous sommes un bloc imitateur : la démarche, les gestes, le langage, la pensée, tout ce que nous pouvons imiter, nous l'imitons. L'élément individuel est minime en nous à côté de l'élément traditionnel. Seulement, nous n'aimons pas à le penser; nous préférons croire que nos actions sont toutes dictées par la Raison. Aussi toute personne qui n'agit pas comme nous est déraisonnable. Cette idée est sous-jacente à de nombreuses études de civilisations éloignées : il est admis tacitement que nos institutions et nos croyances sont normales et basées sur l'expérience, que toutes les autres n'ont pas de base « rationnelle » mais reposent uniquement sur la tradition. Le fait est que nous voyons la paille dans l'œil du prochain, pas la poutre dans le nôtre. Si le lecteur veut enregistrer chacune de ses actions, de son lever à son coucher,il comprendra combien il est lié,pieds et poings, à la coutume, mais de façon si automatique qu'il ne s'en aperçoit pas. Il se rendra compte de ce qui est purement traditionnel chez les autres, parce que nouveau pour lui [1].

1. Hocart, *Are Savages custom-bound?*, Man, 1927, nº 150.

C'est en grande partie parce que les sauvages sont pauvres en tradition que les anthropologues tendent à diriger leur attention sur eux. Il est possible d'exposer la culture complète des Indiens Pieds-Noirs ou des Zoulou en un gros volume,mais pour embrasser la totalité de la culture anglaise ou de la culture indoue, une encyclopédie est nécessaire.

Les témoignages historiques et la comparaison des différentes cultures montrent que l'Homme va accumulant de plus en plus dans le domaine de la tradition.C'est pour lui un grand danger: il peut être écrasé par ce poids; car c'est alors que se produisent révoltes et soulèvements qui balaient l'excès de tradition, comme lors de la chute de l'empire romain.

Lorsque les Hommes commencent à être intrigués quant à l'origine de leurs traditions, ils postulent une création spéciale, comme ils le font pour le monde physique; seulement, l'esprit de l'Homme a pris depuis peu la place du Créateur. Les Grecs attribuaient toutes leurs institutions à la sagesse de quelque législateur. Les modernes ont commencé à les faire dériver d'un Esprit primitif hypothétique. A la question : « Pourquoi les Hommes pratiquent-ils la magie? », on répondait et on répond encore : « Parce que l'esprit primitif est confus, incapable de saisir la cause et l'effet. » C'est la méthode de l'école dite psychologique. C'était celle de HOBBES et de John LOCKE; mais TYLOR peut être regardé comme le créateur de sa forme moderne, le premier à collectionner systématiquement des cortèges de faits sur toute l'étendue de la Terre. Il a rendu un grand service en attirant l'attention sur les similitudes remarquables de comportement sur le Globe entier. Il les expliquait par l'identité de l'esprit primitif partout. Si la période menstruelle est un objet de crainte, c'est parce que les mentalités des sauvages travaillent partout de même et élaborent les mêmes idées indépendamment et spontanément. La méthode de TYLOR compte aujourd'hui FRAZER et BRIFFAULT parmi ses protagonistes. L'école d'Oxford produit des masses de faits et revient à la pure spéculation de LOCKE; seulement elle remplace le rationalisme du XVIIIe siècle par l' « émotionalisme », typique du XXe siècle. FREUD et son

école substituent l'Inconscient à l'esprit primitif. Comme les premiers ethnologues étaient des penseurs, ils concevaient naturellement l'Homme primitif à leur image, à l'image d'un penseur à la recherche de causes sans but pratique, ayant soif de connaissance pour lui-même. L'école sociologique française insistait sur le fait que la culture est une production sociale en vue de l'action. Durkheim soutient que « les croyants, qui vivent une vie religieuse, ont le sentiment immédiat de ce qui la conditionne..., sentent que la vraie fonction de la religion n'est pas de nous faire penser..., mais de nous faire agir ». Cette tendance a été développée par Malinowski sous le nom de fonctionnalisme. Il insiste pour qu'une culture soit étudiée comme un tout. Il « a pour but l'explication des faits anthropologiques... par leur fonction..., par les rapports réciproques qu'ils ont dans le système, et par les rapports qu'a ce système avec le milieu physique ».

Pendant ce temps, dans les années 1880, Ratzel cartographiait la distribution des objets, l'armure faite de plaquettes par exemple. Inévitablement, il était impressionné par le fait que les objets étudiés ne se trouvent pas dans le monde entier, comme ce serait le cas si les inventions surgissaient partout d'un esprit uniforme; la distribution capricieuse des objets pouvait seulement s'expliquer si l'on supposait qu'ils avaient été inventés en un point et que l'invention s'était répandue, comme ce fut le cas pour l'invention de la poudre à canon. Ainsi, le métier à tisser ne se trouve que dans une île de la Mélanésie, à Santa-Cruz. S'il était dû à des esprits similaires travaillant indépendamment, nous pourrions nous attendre à ce que tous les hommes d'une même race le possédassent; mais les indigènes de Santa-Cruz ont le métier comme les Mongoloïdes de Micronésie, se séparant sur ce point de leurs frères de race. Il faut en conclure que le métier à tisser a abordé à Santa-Cruz comme il est venu en Micronésie. De même, pourquoi les Fidjiens, les Tamoul, les Cinghalais, si différents de mentalité, préfèrent-ils épouser les filles de leur oncle maternel, au contraire des Samoans qui ont un sang

et un tempérament très semblable à celui des Fidjiens orientaux? Ratzel postulait une origine commune dans tous ces cas. La vieille théorie des origines indépendantes était pour lui l'antique théorie de la génération spontanée appliquée à l'esprit humain.

Rivers a été converti à ces vues par l'investigation de la Mélanésie. Elliot Smith a repris la chose d'une façon plus massive, affirmant que toutes les ressemblances sont dues à la diffusion. Aussi cette école est-elle connue sous le nom d'école diffusionniste. Perry s'est mis à travailler cette hypothèse dans le détail, traçant les progrès dans le monde de la civilisation considérée comme un tout.

Cette conception d'un bloc culturel global s'est imposée peu à peu aux anthropologues en suite d'explorations sur le terrain. Les anciens théoriciens n'obtenaient des voyageurs et des musées que des exemplaires de choix. Une nouvelle ère commença lorsque Haddon organisa en 1898 son expédition au Détroit de Torrès, pour y étudier non pas seulement la culture, mais l'Homme entier, comme un tout. Rivers améliora la conception en réclamant que chaque culture fût étudiée dans son ensemble par un homme, sur le terrain, et non par un syndicat. Aucun explorateur ne peut manquer de se rendre compte que la culture qu'il étudie est un tout indissoluble, que la caste, le rituel, le commerce, l'industrie, l'agriculture, forment ensemble un tissu et ne peuvent être séparés.

L'expérience pousse graduellement l'étude de la civilisation dans la même position où elle a poussé la zoologie, à savoir dans l'étude de la structure. Les différences entre les avant-gardes des différentes écoles sont petites, comparées avec leur tendance fondamentale à toutes. Mais les partis se campent plutôt sur ce qui constitue leurs petites divergences que sur leur entente de base et les animosités qui s'élèvent obscurcissent la raison. Le savant doit se tenir à l'écart de l'esprit sectaire qui règne parmi les anthropologues et se concentrer sur sa tâche qui est de montrer *comment la civilisation s'est développée.*

Le langage peu précis qui est habituel quand on discute

de diffusion tend à rendre obscure sa nature réelle. Nous parlons d'idées « voyageantes », de culture « se propageant », comme si elles avaient une existence indépendante de l'Homme et se mouvaient ainsi que des créatures. Il n'en est certainement pas ainsi : il n'y a pas de cultures, mais seulement des Hommes, avec divers modes traditionnels de comportement. Ces Hommes entrent en contact les uns avec les autres et s'imitent l'un l'autre s'ils pensent y trouver leur avantage. Les idées ne sont pas prises dans une tête et mises dans une autre, ou exportées comme des marchandises. Les actions de l'un sont copiées par un autre, et en agissant de même ils en viennent à penser de même, autant que le permettent leurs tempéraments différents. Le processus selon lequel une communauté « emprunte » à une autre ne diffère pas de celui selon lequel un enfant apprend de ses parents. La diffusion est une simple imitation entre adultes de lignées différentes. Les migrations ne provoquent pas une rupture de l'évolution : elles modifient simplement le milieu dans lequel une communauté se développait. La vraie importance du diffusionnisme ne gît pas dans les migrations, comme on pourrait le croire à en juger d'après la littérature, mais dans l'hypothèse de travail que des cultures de même structure dérivent d'un modèle commun et que plus la ressemblance est proche, plus le modèle commun est proche. Si toutes ces cultures dérivent d'un modèle commun, alors nous pouvons tirer des conclusions quant au modèle, de même que nous le faisons pour ce qui concerne le corps. Si ces cultures ne dérivent pas d'un modèle commun, alors nous nous trouvons devant un amas de faits sans connexions, qui ne peuvent pas avoir d'intérêt puisqu'ils ne peuvent être poursuivis jusqu'à une source commune.

La culture est généralement subdivisée en culture matérielle et en culture spirituelle. Cependant, un peu de réflexion devrait nous apprendre que l'expression « culturelle matérielle » est une contradiction de termes. Toute culture résulte de l'esprit. Il n'y a pas de fait matériel, appelé culture, qui puisse exister en dehors de l'esprit

humain. Une épée n'est pas culture, mais produit de culture, c'est-à-dire produit de modalité traditionnelle de pensée et d'action. Qu'est-ce qui nous intéresse dans une épée? Ce n'est pas la matière, le fer ou le bois : le géologue et le métallurgiste nous diront tout ce que nous désirons savoir au sujet du premier, le forestier tout ce que nous voulons par rapport au second. Ce qui intéresse l'anthropologue et l'archéologue, c'est la forme que l'esprit, guidant la main, a donné à l'un et à l'autre, et le but qui a décidé l'esprit à mettre la main en action.

Une épée est un objet matériel qui témoigne de la civilisation. « Très bien, dira notre homme de musée, laissez-nous alors définir la culture matérielle comme l'étude de la culture telle qu'elle se manifeste par des objets matériels » Mais pouvons-nous étudier quelque portion de la civilisation, la religion, l'organisation sociale, ou tout autre domaine, autrement qu'à travers la matière? Les statues, les temples, les codes, sont aussi matériels qu'une épée. Si nous récoltons les témoignages oraux, les déclarations qui nous sont faites sont des vibrations de l'air que nous recueillons avec de l'encre matérielle sur du papier matériel. Toute culture est également spirituelle et toute culture doit être également déduite d'objets matériels.

La dite « culture matérielle » est en réalité celle d'idées mécaniques, si elle n'est pas simplement la collection d'exemplaires recueillis pour faire collection. Quand un anthropologue dit « je suis matérialiste », il veut dire qu'il ne s'intéresse à des objets que pour autant qu'ils illustrent un principe mécanique. Par exemple, il ne s'intéresse à une hache que parce qu'elle a été façonnée, selon une certaine technique, dans un but purement mécanique. Si la hache était faite pour le rituel, il la passerait à son collègue « spiritualiste ». Il est un technologue purement et simplement. Mais, dans la nature, la mécanique n'est pas isolée. Une église peut être étudiée à différents points de vue : l'ingénieur voit en elle un document de principes constructifs, l'artiste y voit l'imagination se divertir dans les limites des nécessités de la construction. Toutefois l'artiste

en maçonnerie a travaillé pour un but qui n'était pas le sien, mais le but du représentant du rituel. La mécanique seule n'explique jamais l'église. Ni le théâtre non plus : celui-ci ne peut être élevé que par celui qui possède les connaissances nécessaires à sa construction, mais il doit être édifié selon les exigences du drame, de la population, de la finance et du niveau d'existence. Le pur technologue ne peut jamais expliquer le théâtre, car l'explication est en dehors de son sujet. C'est pourquoi, faire de la technologie un compartiment étanche, comme cela se pratique habituellement, c'est simplement la « stupidifier », en la privant de l'espoir de jamais être explicative; et la science doit expliquer.

Toutes les subdivisions de la civilisation doivent en fin de compte être basées sur les activités de l'esprit. L'idéal serait de pouvoir localiser ces activités dans le cerveau. Malheureusement, on sait peu de chose sur la localisation; mais c'est significatif que l'une des subdivisions les mieux définies de la civilisation, à savoir le langage, soit contrôlé par une des régions les mieux définies du cerveau. L'habileté mécanique d'un artisan dépend, entre autres centres, de ceux qui contrôlent les muscles externes, en particulier ceux de la main, et des centres qui reçoivent les rapports de l'œil et des doigts. Nous aurons à définir les autres domaines de la civilisation à mesure que nous avancerons.

Bibliographie

Bien des lecteurs aiment avoir leurs informations de seconde main, à moitié digérée. Le savant sérieux doit recourir aux sources originales pour les populations non-européennes, comme il le ferait pour l'histoire de la Grèce et du moyen âge. Les documents originaux sont malheureusement rares, sauf pour l'antiquité, mais alors ils sont obscurs. Nous avons de nombreuses monographies très complètes de peuples vivants; cependant, trop souvent, elles nous donnent l'interprétation des faits par l'auteur et non les faits eux-mêmes. Cela les rend plus récréatives, car elles nous présentent des idées européennes familières, au lieu de la pensée native, éloignée de la nôtre et qui est difficile à suivre parce que nous n'y sommes pas habitués. Mais c'est tout de même cette pensée native que nous désirons connaître et non celle de l'auteur.

Un des exposés les plus attrayants, parce que très objectif, en dehors des limites des peuples supérieurs, c'est :

MARTIN (J.). — *An account of the natives of the Tonga Islands... from the extensive communications of Mr.* MARINER, 2 vol., Londres, 1918 (2e éd.). Livre connu généralement sous le nom de *Mariner's Tonga*. Écrit avant que les théories anthropologiques et l'arrogance européenne eussent commencé à pimenter les récits des indigènes.

MALINOWSKI (B.). — *La vie sexuelle des Sauvages*, édition française Payot, Paris. Voir aussi ses autres monographies sur les Iles Trobriand. Récit très plaisant, parce que hautement coloré, qui aide à combattre la tendance des anciennes écoles et montre que les aborigènes sont des êtres humains comme les autres.

Je ne mentionne que quelques monographies, non parce qu'elles sont nécessairement les meilleures, mais parce qu'il vaut mieux s'attacher à quelques communautés et les connaître complètement que de picoter dans une centaine :

HOCART (A.-M.). — *Lau Islands*, Honolulu, 1929. Rédigé d'après des observations personnelles et les déclarations verbales des indigènes. Les ajustements nécessaires pour la publication et les coupures n'affectent pas matériellement leur exactitude.

STREHLOW (C.). — *Die Aranda- und Loritia-Stämme in Zentral-Australien*, Francfort, 1907. Se tient plus près de la vérité indigène que la plupart des autres auteurs. Un arrangement artificiel la rend même plus ardue et voilée qu'elle ne le serait naturellement. Ceux qui ne lisent pas l'allemand doivent se contenter de :

SPENCER (B.) & GILLEN (F.-J.). — *The Arunta*, Londres, 1927. Plus facile à lire que l'ouvrage précédent, parce que moins exact[1].

RADIN (P.). — *The Winnebago tribe*, B. A. E., 37th ANN. REP., 1915-1916. De valeur, principalement parce que laisse souvent parler le Peau-Rouge.

MEEK (S.-K.). — *A Sudanese kingdom*, Londres, 1931. Bonne monographie générale.

RIVERS (W.-H.-R.). — *The Todas*, Londres, 1906. Modèle d'objectivité, limitée par l'ignorance du langage.

Parmi les « Publications of the Jesup North Pacific Expedition » dans les MEMOIRS OF THE AMERICAN MUSEUM OF NATURAL HISTORY, j'ai choisi au hasard :

JOCHELSON (W.). — *The Koryak*, dont il forme le t. 6, pour représenter la Sibérie. Parmi les monographies les plus objectives sur l'Afrique, on peut mentionner :

DRIBERG (J.-H.). — *The Lango*, Londres, 1923. Sur les questions générales, du point de vue diffusionniste :

PERRY (W.-J.). — *The Children of the Sun*, Londres, 1923.

1. HOCART, *Strehlow v. Spencer and Gillen*, dans MAN, 1933, n° 96.

CHAPITRE V

LA TECHNIQUE

Les animaux sont des instruments vivants, mais l'Homme fabrique ses instruments. Les animaux spécialisent leurs membres et l'on a des griffes, des rames, des gouvernails, des pinces, ou tout appareil selon les nécessités du travail à accomplir. L'Homme, au contraire, ne fait pas de son corps des outils. Sa main a quelque chose de primitif en ce sens qu'elle est une poignée universelle qu'il fournit des outils adéquats aux exigences du moment [1]. Il a appris à en fabriquer une grande variété et, allant plus loin, il en a inventé qui travaillent pendant que lui se livre à une autre occupation. L'association d'une main plutôt primitive avec un cerveau capable d'élaborer une vaste quantité de combinaisons a donné à l'Homme une supériorité formidable sur les animaux : alors qu'ils ne peuvent bien faire qu'une ou deux choses, il peut exécuter tout ce qu'ils font et parfois mieux.

Les technologues ont l'habitude de diviser leur sujet, selon le type des instruments, en poterie, vannerie, tissage, canots, etc. Puis ils se mettent à étudier l'évolution de chacune de ces branches. Certes, on peut très bien parler de l'évolution de la poterie : nous ne devons pas oublier que c'est une expression concise, mais inexacte. Ce ne sont pas les pots qui évoluent : ils reflètent simplement l'évolution de l'organisme qui les crée, l'amélioration de sa fabrication et de son rendement, ou éventuellement, sa dégénérescence. Ce qui nous intéresse, c'est l'esprit qui les conçoit et les confectionne. Cet esprit devient capable de forger des projets toujours meilleurs et plus complexes et

1. Cf. O. G. S. Crawford, *Man and his past.*

une organisation sociale toujours plus efficiente, ainsi que, par conséquence, une spécialisation plus coordonnée. Ces capacités cependant n'évoluent pas séparées par des cloisons étanches. Il n'y a pas une région du cerveau qui travaille dans la poterie, une autre dans la canoterie, une autre dans les charrois : le cerveau est un et tout ce qu'il apprend dans un domaine, il l'applique à d'autres. Ainsi, les bateaux à vapeur n'ont pas « évolué » à partir des bateaux à voile : une nouvelle force, l'expansion de la vapeur, fut découverte sur terre et utilisée pour actionner des engins fixes; puis l'Homme appliqua cette force à des véhicules à roues, puis à des véhicules sur eau. Si nous confinons, par exemple notre attention aux seuls bateaux, nous ne les comprendrons jamais, car il s'est produit un saut *subit*, de la voile à la vapeur, au seuil du XIXe siècle, incompréhensible si nous ne recherchons pas, en dehors de la construction des embarcations, le développement *graduel* de l'idée de la puissance de la vapeur. La technologie doit donc être subdivisée selon des conceptions, et non selon le matériel sur lequel elles portent; pas en poterie, métallurgie, canots, etc., mais en activités associées dans l'esprit de l'Homme. C'est ainsi que la machine à vapeur et la machine à combustion interne sont des créations du même système d'idées : elles résultent de la découverte des gaz et de la formulation des lois qui s'y rapportent. Les inventeurs de l'une suivirent les idées qui avaient créé l'autre. Elles peuvent figurer dans des compartiments différents d'un musée scientifique, mais elles illustrent les travaux de cerveaux similairement entraînés. D'autre part, la roue, qui appartient aux deux, est une réalisation qui s'est développée au cours des âges en suivant une ligne différente de pensée.

La paléontologie de la culture est appelée archéologie. Les matériaux en sont si abondants qu'aucun archéologue ne peut espérer les connaître tous, encore moins l'ethnologue qui cherche à considérer la civilisation globalement. Nous pouvons cependant faire un tour d'horizon rapide de l'Europe occidentale, afin de voir de combien elle nous

aide à reconstruire l'évolution de l'habileté mécanique de l'Homme.

Comme les plus anciens résidus laissés par l'Homme sont presque entièrement de pierre, l'époque qui leur correspond a été appelée l'âge de la Pierre, et les époques subséquentes ont été dénommées, par contraste, âges du Cuivre, du Bronze, du Fer. L'âge de la Pierre fut ensuite divisé en âge ancien de la Pierre ou Paléolithique, et en âge nouveau de la Pierre ou Néolithique. Le Paléolithique est maintenant préfacé par l'Eolithique et relié au Néolithique par le Mésolithique. Les archéologues procèdent ainsi à des subdivisions à mesure que les données deviennent plus abondantes.

Quand nous remontons assez haut dans le temps, les instruments doivent nécessairement se manifester si grossiers qu'il devient impossible de dire s'ils représentent le travail de l'Homme ou le jeu de torrents et d'autres forces naturelles, s'ils sont donc des éolithes ou des accidents de la nature. Reid Moir a converti de nombreux sceptiques éminents à accepter comme des éolithes quelques-uns des outils grossiers qu'il a découverts. Un des types communs est appelé rostro-caréné ou bec d'aigle, parce que l'artisan s'était contenté de faire sauter quelques éclats de chaque côté, de façon à obtenir un bec d'aigle. Des archéologues prétendent avoir trouvé des éolithes du Miocène supérieur De telles affirmations paraissent moins extravagantes maintenant que des fragments de quartz et de quartzite ont été découverts avec l'Anthropien de Pékin, dans les couches du Pléistocène ancien, fragments que quelques-uns considèrent comme notablement avancés quant à la technique [1].

Les doutes cessent quand nous arrivons à la première époque paléolithique, au Préchelléen. Ses spécimens peu-

1. Man, 1932, nos 5, 70, 131. Bulletin Geological society China, 1931. On prétend communément que les Tasmaniens se servaient d'éolithes. Mais Balfour estime que leurs outils manifestent une technique qui équivaut, *grosso modo*, à celle de l'Aurignacien (Proceedings Prehistorical Society east anglia, V, 1925, Part. I).

vent être déclarés fabriqués par l'Homme au vu de leur seul aspect. Les silex sont frustes et gardent une partie notable de leur croûte originale.

Le Chelléen dévoile une technique plus avancée, mais la taille est encore très brutale. La hache à main prend une forme plus définie. Ce type, cette hache à main, est généralement dit « coup-de-poing ».

Puis vient l'Acheuléen, qui paraît être un développement naturel du Chelléen. La taille est plus fine et les bords moins crénelés. Les haches à main prédominent, mais il y a une grande variété de petits outils.

Le Paléolithique inférieur se termine ici et le Paléolithique moyen commence. Jusqu'ici les instruments ont été faits principalement de rognons de silex, par frappe et éclatement jusqu'à ce que fût obtenue la forme désirée. Les éclats étaient quelquefois utilisés comme petits instruments. Les successeurs des Acheuléens découvrirent l'art d'enlever par frappe de grands éclats pour de grands instruments. Cela économisait le travail et donnait de meilleurs bords. Ce n'est plus l'ancienne hache à main qui prédomine, mais les râcloirs (latéraux) et les « pointes ». Cette nouvelle industrie est généralement dite moustérienne. Quand des restes humanoïdes ont été trouvés en Europe avec ces instruments, ils appartiennent invariablement à l'Hominien de Néandertal. Les os commencent à apparaître en qualité d'enclumes et d'établis.

Dans le Paléolithique supérieur qui suit, l'Homme a appris à tailler de longues lames, parfois avec grande précision et symétrie. La variété des outils est très grande et la spécialisation avancée. L'instrument d'os est très usagé. Le changement dans les procédés techniques correspond à la substitution de l'Hominien de Néandertal par l'Homme moderne. Pour cette raison, Elliot Smith propose d'abolir les termes de Paléolithique inférieur et supérieur, et de leur substituer ceux de Paléanthropique et de Néanthropique; sa proposition vient trop tard pour remplacer une terminologie moins bonne, mais solidement établie.

Le Paléolithique supérieur débute avec l'industrie auri-

gnacienne. Il atteint son apogée à l'époque moyenne.

L'industrie solutréenne fait un grand usage du procédé de taille par pression et non par frappe, mais ses premières productions sont inférieures à l'Aurignacien. La phase consécutive, cependant, le Solutréen supérieur, atteint un niveau plus élevé. Les instruments en forme de feuille de cette phase sont parfois si minces qu'ils sont translucides.

Le travail de la pierre du Magdalénien tombe très bas : non, certes, par inhabilete, mais par indifférence pour le silex, car on met le plus grand soin à la confection des instruments d'os et de corne. La décadence magdalénienne est suivie par une recrudescence de l'industrie du silex de type aurignacien.

L'Azilien et le Tardenoisien, qui font suite au Paléolithique supérieur, sont souvent amalgamés en un Azilo-tardenoisien. Cette époque est marquée par une forte dégénérescence de l'industrie et une éclipse de l'art. Elle est aussi caractérisée par des instruments de dimension réduite, dits microlithes ou silex pygmées. Ceux-ci se trouvent également dans le Maglemosien, qui s'observe en Scandinavie et dans d'autres parties de l'Europe.

Le Campinien, au cours duquel florissent pics et tranchets, introduit l'âge du Mésolithique en Europe. Les Hommes passent alors du polissage partiel au polissage total de l'instrument de pierre. Ils peuvent ainsi corriger les erreurs de la taille et cela dut avoir un effet profond sur la psychologie humaine. Ainsi que SPENCER & GILLEN en font la remarque à propos des Aranda, la pratique de la taille « est certainement essentielle et il y a quelques aborigènes plus habiles que les autres, mais la fabrication d'un bon couteau est plus ou moins affaire de chance ». En retouchant la taille, le hasard annihile souvent la peine qu'on s'est donnée, et c'est peut-être, pour une bonne part, ce qui a poussé l'Homme à se fier au rituel pour corriger la chance. Le polissage requiert moins de soin et, diminuant les effets du hasard, il rend la peine plus maîtresse de la situation. Cette innovation, toutefois, était inconnue au commencement de l'époque néolithique

et n'est pas sa caractéristique la plus importante, car on continue à tailler un grand nombre d'instruments. L'industrie de la pierre ne subit plus d'amélioration en dextérité, mais l'invention, la découverte de nouvelles applications augmente avec la rapidité d'une boule de neige en marche — et nous commençons à être encombrés par le matériel. C'est le progrès des inventions techniques qui fait le nouvel âge de la Pierre.

En même temps que la civilisation se développe, elle se divise en un nombre de plus en plus grand de courants et revêt une plus grande variété de formes. Celle de ces cultures qui a eu le plus de succès est connue sous le nom de Mégalithique, à cause de la grande dimension de ses monuments. Le terme n'est pas heureux, la dimension n'étant pas un caractère important comme la forme et la structure. Le dolmen gigantesque n'est pas radicalement différent du ciste de petites dimensions. Le terme de mégalithe peut cependant être retenu pourvu qu'il soit entendu qu'un mégalithe peut être petit. Les pierres colossales ne nous intéressent que parce qu'elles certifient le progrès de la technique, surtout quand elles ont été transportées à de grandes distances ainsi que cela fut le cas pour certains blocs de Stonehenge. Les premiers dolmens pourraient être néolithiques, mais les suivants et les plus nombreux s'échelonnent au long des âges du Cuivre et du Bronze, car on a trouvé du cuivre dans ces monuments.

Le métal n'a pas supplanté la pierre soudainement. Il était d'abord rare et précieux et la pierre continua à servir de matériel ordinaire. Le métal réagit sur la pierre et les instruments de pierre ont reçu parfois des formes qui imitent celles du métal.

La division de la préhistoire selon la matière principale des objets trouvés est une convention vétuste qui peut provoquer des malentendus. La civilisation se manifeste dans toutes les œuvres de l'Homme et ne peut donc être classifiée d'après la seule matière. En même temps que s'augmente le bagage de nos connaissances, d'autres caractères, plus importants, se font jour. Il apparaît alors que la pierre

et le métal n'ont pas nécessairement causé une révolution, mais représentaient des incidents qui n'interrompaient pas le développement de la civilisation dans son ensemble. Le cuivre n'a pas inauguré une nouvelle civilisation; il est apparu au cours d'une ancienne culture. La traditionnelle suite des âges du Cuivre, du Bronze et du Fer doit céder la place à de nombreuses cultures dont le début et la fin ne coïncident pas avec l'introduction de ces métaux. C'est ainsi que la culture lacustre, celle des palafittes et des terramares se prolonge au travers du Néolithique, du Cuivre et d'une partie du Bronze, sans perdre son identité.

Le cuivre est chronologiquement de peu d'importance vu qu'il a été rapidement remplacé par le bronze, qui règne en Europe occidentale de —2000 à —1000 environ.

L'âge du Fer commence vers —1000 et se divise *actuellement* en deux phases : celle de Halstatt jusqu'à environ —500 et celle de la Tène jusqu'aux temps romains. Ce sont des noms d'époques aussi bien que de cultures et c'est fâcheux, car celles-ci n'apparaissent pas partout en même temps et ne recouvrent pas le même domaine. C'est une grande faute des systèmes existants. Ainsi, nous avons eu une époque aurignacienne avant le Magdalénien, mais sa technique peut avoir survécu en d'autres parties du monde beaucoup plus tard, si ce n'est jusqu'à aujourd'hui. Les préhistoriens parlent alors d'une industrie à *faciès* aurignacien, afin d'éviter la confusion.

Avec l'arrivée des Romains, les préhistoriens et les anthropologues battent en retraite. Ces dernières phases ne les intéressent plus. C'est un point de vue qui n'est pas digne d'un véritable historien de la culture; pour lui, tout âge doit avoir la même importance parce que ce qu'il doit vouloir, c'est comprendre sa propre culture en tant que dérivée du passé et non amasser une collection d'antiquités.

A première vue, il semble que la préhistoire permette de tracer la première évolution des idées techniques. En réalité, elle ne nous donne pas une lignée génétique, mais une succession de types. L'Aurignacien ne *descend* pas du Moustérien, ni le Solutréen de l'Aurignacien : ces époques se

succèdent simplement sur le même terrain. Les archéologues ne font que dresser une liste des habitants successifs et de leur bagage, mais pas une lignée généalogique d'ancêtres et d'héritages. La plupart des cultures qui apparaissent en Europe se sont formées ailleurs et nous n'observons en Europe qu'un bref laps de temps de leur carrière, pour les perdre ensuite de vue.

Même si l'archéologue avait creusé toute la surface de la Terre, les matériaux trouvés seraient loin de nous fournir l'histoire évolutive que nous désirons. Il ne peut sauver que ce qui est impérissable, de la pierre avant tout. Le bois ne survit longtemps que par accident. Tout ce qui reste de quelque vingt mille ans de travail sur bois acheuléen, c'est une pointe de sagaie ou un bâton de labour de Clacton-sur-mer! Or le bois est beaucoup plus important que la pierre. Il existe encore des peuples dont l'industrie est principalement de bois. Si les Polynésiens avaient péri avant l'arrivée de Tasman et de Cook, ils auraient laissé quelques coquilles et quelques herminettes et gouges de pierre, des fondations de demeures, des ornements de coquillage et d'ivoire. Nous en aurions conclu qu'ils étaient à un niveau culturel très « bas ». Leurs armes, canots, écuelles, maisons, instruments de terrassement, cordes, corbeilles, 90 % de leurs applications mécaniques auraient disparu. Qui sait quelles civilisations aussi brillantes que l'Aurignacien ont disparu sans laisser de traces, simplement parce que le bois était préféré à la pierre?

Enfin, la fonction d'un outil ne peut être observée que quand il est au travail. On ne peut déduire la fonction d'un outil enterré que de sa forme et si l'on possède un outil similaire aujourd'hui. Les haches préhistoriques seraient pour nous un mystère si nous n'avions jamais vu travailler avec quelque chose ressemblant à une hache.

Quand les archéologues ne disposent pas d'une expérience analogue, ils sont complètement déroutés. Témoins ces bâtons d'os magdaléniens interprétés diversement : « bâtons de commandement », sceptres, baguettes de tambour, piquets de tente, redresseurs de flèches, par analogie

avec des instruments modernes. La hache à main est encore aujourd'hui une énigme.

Quand nous nous adressons aux outils actuels, la situation n'est malheureusement pas du tout satisfaisante.

Nos musées ethnographiques nous trompent plus qu'ils ne nous aident. Quoique ce ne soit pas de leur faute, la localité d'origine des objets est rarement donnée avec une précision suffisante, et une collection ne peut être pleinement satisfaisante si elle ne donne une localisation exacte et si nous ne connaissons l'ensemble de la culture des artisans de ces objets. Ainsi, le visiteur d'un musée aura l'impression que les Fidjiens étaient des potiers, parce qu'il y a des poteries à Fidji. En réalité, on ne fabrique de la poterie à Fidji que par-ci, par-là, dans certains clans et villages qui représentent une population tard venue (au moins parmi les Haut-Fidjiens). C'est un peu comme si nous disions que le français est un parler de l'Angleterre parce qu'on le parle dans le quartier de Soho.

La connaissance de l'utilisation d'un objet est même plus importante que sa localisation. A quoi cela nous sert-il de savoir que les tels ou tels ont des bonnets si nous n'avons pas connaissance de leur destination : servaient-ils à la protection contre le soleil? ou comme insignes hiérarchiques? ou pour satisfaire au rituel? Vu l'insuffisance des informations fournies par le collectionneur, les musées nous donnent souvent la fausse impression que de nombreux objets ont un but purement mécanique ou esthétique.

Cependant, une autre raison de l'obscurité qui règne relativement à l'évolution des idées mécaniques, c'est le fait que l'Homme primitif est supposé avoir été si stupide qu'il ne pouvait inventer et dépendait complètement de « hasards heureux ». Il n'aurait pas été capable de découvrir le verre par des essais, comme nous avons découvert les machines à vapeur : une fois, en un certain lieu, il aurait fait du feu sur le sable. Une substance dure et brillante fut trouvée à la place du foyer : c'était le verre! Les compagnons qui composaient le groupe se seraient rendu compte des propriétés de la nouvelle substance et se seraient mis à

l'obtenir intentionnellement. Un pareil incident heureux peut avoir eu lieu, mais il n'explique rien, car il est impossible de profiter d'un incident heureux si l'esprit n'y est pas préparé par une longue expérience de pensée et d'expérimentation. Un simple hasard a fait découvrir aux Grecs les propriétés magnétiques de l'ambre. Ils ont complètement manqué de réaliser les possibilités qui en découlaient, parce qu'ils n'avaient pas encore accumulé les connaissances nécessaires à la chose. Les machines à vapeur modernes ne peuvent être expliquées par la chance heureuse qu'aurait eue WATT de voir une bouilloire sur le feu soulever son couvercle. Des milliers d'individus avaient constaté la même chose avant lui. Au IIIe siècle de notre ère HÉRON D'ALEXANDRIE avait pratiquement utilisé l'expansion de la vapeur pour faire tourner une chaudière selon le même principe que nos aspersoirs de pelouses [1]. L'invention ne donna pas d'autre résultat. Au XVIIIe siècle, l'esprit de l'Homme se préoccupait de l'expansion des gaz : aussi la machine à vapeur se répandit-elle comme un feu de forêt. Pour l'explication de cette invention, nous devons démontrer qu'elle est l'aboutissement normal d'un corps existant de connaissances.

Puis il y a une malheureuse coupure entre la préhistoire et l'histoire. Elle ne correspond à rien dans le domaine des faits, mais seulement à une idiosyncrasie des archéologues.

Finalement, la classification traditionnelle des sujets suivant les matériaux a abouti à séparer ce qui va ensemble et à réunir ce qui est séparé. L'application de la roue à la poterie n'a pas de rapport avec l'emploi du feu : ces deux inventions ne sont pas la résultante d'une même ligne de pensée. D'autre part, il y a probablement une connexion proche entre la cuisson d'argile et la fonte de minerai; il doit y avoir connexion entre elles puisque ces deux industries ont affaire au four [2]. L'une pourrait être l'application à un autre matériel d'habitudes contractées avec la manipulation d'un premier matériel. Cependant on s'occupe de

1. SMITH, *Dictionary of Greek andRoman biography, sous HERON.*
2. Ci-dessous, p. 153

l'une de ces industries quand on traite du tour de potier et de la poterie, de l'autre quand on discute des métaux. Nous séparerons ici le tour du four et rapprocherons le four à poterie de la fournaise du fondeur de métaux. Essayer ainsi de former des groupements d'après les idées, c'est d'autre part buter contre la difficulté provoquée par leur regroupement constant. Comme nous l'exposerons dans un chapitre subséquent, la chimie moderne est le résultat du divorce d'une certaine technique d'avec les théories de la vie dont cette science était l'aboutissement, et de son accouplement à un bloc d'idées avec lesquelles elle n'avait rien à voir à l'origine. L'art de raser la barbe et la chirurgie étaient autrefois conçus par le même cerveau. La chirurgie a été transposée de la profession du barbier à celle du médecin et est entrée dans un autre cycle d'idées [1]. En face de ces difficultés, tout réajustement ne peut être considéré que comme une suggestion de révision pour les spécialistes. Nos rubriques ne peuvent être consistantes tant que nous savons si peu.

Les instruments frappants. — Les premiers outils ne tendaient qu'à prolonger et renforcer la main. Les singes connaissent de semblables rallonges, car ils se servent de bâtons pour abattre des objets. L'outil de percussion est donc extrêmement primitif. La réalisation de l'Homme consista à modeler une extrémité de l'outil pour la main et l'autre extrémité en vue du travail à effectuer, cela de façon efficace. Cette question d'efficacité conduisit à la spécialisation. Toute une série d'instruments dérivent de la pierre utilisée pour casser ou écraser.

Les principales manières de se servir d'un outil frappant consistent à le pousser le pouce en avant, comme une épée, ou à frapper avec le petit doigt en avant comme avec un poignard, ou à couper au moyen d'une action latérale, ou à tailler. Frapper et tailler paraissent surtout adaptés à un instrument court, tels qu'ils se peuvent façonner en

1. Ci-dessous, p. 258.

pierre. Pousser s'accomplit mieux avec un instrument plus long que ne le permet la pierre. C'est pourquoi nous n'avons pas de témoignage préhistorique de tels instruments — à moins qu'un manche ait prolongé la pierre. En ce qui concerne les outils de pierre, le Paléolithique inférieur est surtout l'âge de la hache à main. Puis leur variété augmenta et les doigts reçurent un meilleur point d'appui. Dans le Paléolithique inférieur, le travail s'effectuait surtout avec l'épaule, le coude et le poignet. Une spécialisation plus avancée produisit, dans le Paléolithique supérieur, de fines pointes et des lames qui ont dû être façonnées principalement avec les doigts. Le plus haut degré d'habileté manuelle paraît avoir été atteint à l'âge de la pierre. Il est douteux qu'on ait fait le moindre progrès dans cette direction depuis les merveilleux couteaux de l'Egypte prédynastique.

Les poignées. — Un grand progrès fut effectué quand le bois fut combiné à la pierre, en d'autres termes quand le manche fut inventé. On ne peut dater la première apparition d'un manche en Europe, parce qu'il n'en reste pas de témoignage tant que la pierre n'a pas été manifestement taillée pour lui être adaptée. Les pointes d'os magdaléniennes sont nivelées à la base [1]. Plutôt que d'invoquer un accident heureux pour l'invention du manche, nous devons nous souvenir que l'Homme a façonné en bois tous les instruments possibles avant d'additionner le bois à la pierre. Les Hommes du Paléolithique moyen et supérieur ont été très dépendants de la pierre parce que le climat était arctique, de telle sorte que les arbres devaient être rares. Mais les forêts couvraient le sol à d'autres époques et dans d'autres régions. Les Chelléens et les Acheuléens n'ont pas été nécessairement à l'avant-garde de la civilisation [2].

1. MACCURDY, I, 188.

2. Depuis que ces lignes ont été écrites, on est arrivé à la conclusion, au cours d'une conférence tenue à Cambridge, que les industries du Paléolithique inférieur, dans l'Est-Africain, sont *au moins* aussi anciennes que les industries correspondantes de l'Europe, et peut-être plus anciennes (MAN, 1933, n° 66).

Les techniciens du bois, dans d'autres régions, peuvent avoir été très supérieurs, car le bois est le matériel le plus utile et certains de ceux qui se servaient d'outils de pierre en Europe pourraient avoir représenté des débris de populations repoussées vers le Nord et qui seraient retombées de l'emploi du bois dans celui de la pierre. Les Magdaléniens ont abandonné la pierre pour l'os. Nous devons donc nous adresser aux instruments de bois des races actuelles si nous voulons jamais comprendre l'évolution du manche et de la technique en général.

Les massues, les sagaies, les harpons sont encore habituellement faits de bois. Les tribus païennes du Haut-Nil et les Noirs du Queensland se servent d'une massue pointue qui peut également servir comme arme d'estoc et comme arme de taille [1].

Le bois semble le matériel le plus mauvais possible pour couper. Cependant les Fidjiens se servent de couteaux de bambou pour couper la viande. Les Esquimaux ont des couteaux d'os et d'ivoire. Des massues plates de bois peuvent parfaitement avoir précédé les haches de pierre et les sabres de métal; car on façonne encore aujourd'hui des massues à arêtes tranchantes et le rituel brahmanique usait de sabres de bois [2]. On trouve des aiguilles d'os en Europe dans le Paléolithique supérieur; des aiguilles à chas sont communes dans le Magdalénien. Il est parfaitement possible que les fines pointes du Paléolithique supérieur aient été inspirées par des formes d'os ou de bois. De grandes épingles grossières (non métalliques) sont employées pour cheviller le chaume, par exemple dans le Pacifique.

Un début du manche peut avoir été le bâton fendu permettant de tenir un objet comme des tenailles. Les Rovianais se servent d'un bâton fendu pour tenir la coquille qu'ils scient; une attache est nécessaire pour consolider cette fixation. Quelques Australiens font un manche en ployant un bois autour d'une pierre et en consolidant la réunion par un lien et une masse gommeuse. Ils recouvrent

1. Ratzel, III, 4.
2. *Satapatha Brahmana*, V, 4, 4, 15.

aussi la base de leurs couteaux de pierre avec la même gomme pour protéger la poignée et permettre une meilleure prise. La gomme est aussi utilisée pour maintenir une pointe de pierre dans un manche de bois.

Quelle que soit l'origine du manche, il a été appliqué à tous les outils. Quelques outils sans manche survivent, ainsi la gouge de Fidji pour ouvrir les marrons de Tahiti. Les broyeurs de pierre sont communs.

La pierre destinée à tailler, une fois emmanchée, est devenue l'herminette ou la houe selon qu'elle devait couper du bois ou la terre [1]. La charrue, en Europe, remonte à l'âge du Bronze. Sa dérivation de la houe est contestée. Personnellement, je pense qu'on n'expliquera jamais complètement la charrue en tant que simple pièce de mécanique : les conceptions qui sont à sa base appartiennent vraisemblablement à une autre ligne de pensée [2].

Le modelage. — Un hasard heureux a préservé, dans la caverne du Tuc d'Audoubert dans l'Ariège, deux bisons d'argile magnifiquement modelés par un artiste du Paléolithique supérieur [3]. Ils sont évidemment le fruit d'une longue pratique. Cette technique doit être considérée comme ayant conduit à la poterie. L'Homme du Paléolithique savait obtenir une pâte avec de l'eau. Il peut aussi avoir tenté la chose avec de la fécule comme les Australiens d'aujourd'hui.

Nous avons de nombreux témoignages de l'époque à laquelle le feu fut appliqué à la pâte et rendit impérissable l'argile modelée. Il existe encore des potiers qui modèlent leur céramique à la main. Le colombin est une méthode : des cylindres d'argile sont lovés en spirale l'un sur l'autre et comprimés ensemble. La méthode au colombin se trouve sur le Nil Bleu, chez les Andamans, en Nouvelle-Guinée, etc. [4]. Le potier de Fidji tient une pierre lisse contre

1. Cf. le mythe du bêchage de la Terre.
2. Ci-dessous, p. 130.
3. Sollas, 395. Cf. A. H. Bernatzik, *The Dark continent* (Londres, 1931), planche XI.
4. *Pots and Pans*, 31.

l'intérieur d'une masse creuse et frappe la surface extérieure contre la pierre intérieure avec un petit maillet. Ce procédé est combiné au colombin dans le Nord de Viti Levu.

Le tour n'est évidemment pas apparu soudainement, car les Cinghalais ne s'en servent que pour un façonnage préliminaire des parois épaisses. La pièce de poterie est mise à sécher, puis tapotée de façon à conserver sa forme mais à augmenter en dimension. Le résultat est un pot qui semble à l'archéologue avoir été fait à la main, à moins qu'il n'ait encore son rebord; comme ce dernier n'a pas été tapoté, il conserve en effet ses stries [1].

Le silex s'est avéré si propre à la taille qu'il est le principal matériel en Europe qui ait servi à cet effet. Quand l'Homme ne pouvait pas s'en procurer, il essayait d'autres matériaux tels que le quartz, l'obsidienne, etc. Il a sans doute mis à l'épreuve le métal natif et les minerais de métaux, car, à l'origine, les métaux ont été simplement martelés comme une pierre. Cependant, au lieu d'éclater, le métal cède, sans revenir à sa forme originelle. La technique du martelage est quelque chose qui tient le milieu entre le travail de la pierre et le modelage : c'est comme le tapotage de l'argile, adapté à la dureté du matériel.

On suppose que l'or a été le premier métal à attirer l'attention, vu sa distribution ubiquitaire; mais il se présente le plus souvent sous forme de particules menues qui doivent être fondues pour pouvoir former des blocs susceptibles d'être martelés. De plus, il n'est pas très « utile », ce par quoi les hommes du XXe siècle veulent dire qu'il n'est pas adéquat à des usages mécaniques; mais on pensait autrefois, qu'il pouvait servir à des emplois que nous n'admettons pas. Il est de la couleur de la lumière et, pardessus tout, il ne se ternit pas. Aussi a-t-il été associé avec l'impérissable, avec la vie et la lumière; des propriétés favorisant la vie lui ont été attribuées [2]. L'or apparaît en Egypte déjà dans les tombes prédynastiques du 5e millénaire avant notre ère.

1. Ci-dessous, p. 78.
2. *S. B.*, Index, sous « gold ».

On ne trouve actuellement le cuivre à l'état natif qu'en Cornouailles, à Burra-Nurra (Australie), au Yunnan (Chine) dans le district du Lac Supérieur, en Bolivie et au Chili. Pourtant, il fut le premier métal à acquérir une importance pratique à cause de ses avantages mécaniques. Il n'a jamais remplacé la pierre complètement. On pense que le cuivre était utilisé en Egypte 5.000 ans avant notre ère. Des figurines de cuivre de cette même date ont été trouvées en Chaldée.

Le fer natif est surtout du fer météorique. Comme il contient beaucoup de nickel, il est très dur. Son origine le met en connexion avec le ciel. Des perles de fer ont été trouvées dans une tombe prédynastique d'Egypte, mais c'est là un cas isolé [1].

Les leviers. — Quoique la théorie du levier ne soit pas plus vieille qu'Archimède (— 287 à — 212), l'expérience du levier commence avec le bâton, en particulier le bâton fouilleur, qui, à Fidji, devient un levier de 6 à 7 pieds. On pourrait penser que cela a dû conduire à la pelle et à la bêche; cependant cette dernière est le produit d'un développement ultérieur. Aujourd'hui, dans tout l'Orient, la terre est enlevée au moyen d'une houe qui la projette dans une corbeille. Les pelles de bois apparaissent en Europe à l'âge tardif du Fer : leurs bords sont protégés avec un fer; puis, à l'époque romaine, la lame est complètement métallique.

Le levier doit avoir servi pour l'érection de monuments mégalithiques [2].

Une forme avancée du levier a été appliquée aux puits dans le Proche-Orient et en Inde : une poutre tourne sur un pivot horizontal entre deux montants; une outre est suspendue à une des extrémités de la poutre au-dessus du puits; l'autre extrémité est chargée. En Inde, parfois,

1. Gowland, 235; G. A. Wainwright, *Iron in Egypt*, Journ. Egypt. Archæology, XVIII, 3.
2. Maccurdy, II, 111.

un garçon se promène sur la poutre en un mouvement de va et vient.

La rame est une autre forme de levier.

Les fondements de la machinerie ont été posés lorsque le levier articulé eut été découvert. Le métier à tisser et le tour de potier en ont permis très tôt des applications, quoique, sous leur forme la plus primitive, ils ne postulent pas le levier. Le métier à tisser existait déjà aux temps néolithiques, ainsi que le prouvent des débris de matériel tissé, des fusaïoles et des poids à tisser : pièces identifiées par comparaison avec des peintures égyptiennes et des exemples scandinaves *modernes* qui ont conservé un type primitif.

Le frottement. — Il a été utilisé au Néolithique pour user et polir des instruments de pierre. Il est cependant beaucoup plus ancien. Il doit avoir été très employé pour le bois et la pierre. Comme d'habitude, nous devons chercher des exemples modernes pour le comprendre. Il est très significatif que les méthodes en usage aujourd'hui pour obtenir du feu par frottement soient aussi utilisées en menuiserie : creusement d'une rainure dans un bloc de bois par un mouvement alternatif en avant et en arrière, sciage avec un bambou [1], percement avec un bâton par giration entre les paumes des mains. Cette dernière méthode, s'améliorant, a donné le foret à archet. Le charpentier se sert de toutes ces méthodes, mais aujourd'hui il garnit la pointe de son bâton d'une pierre, d'une coquille d'escargot [2] ou de fer. Il se peut que les méthodes d'obtention du feu soient une survivance d'une méthode plus ancienne d'amenuiser du bois avec du bois.

Le sable sert au frottement. Les Rovianais scient des coquilles avec une liane rude frottée de sable humide. Ils confectionnent aussi des râpes avec du bois recouvert de la peau d'une raie à piquants.

1. Hough, 104 et s.
2. Par exemple dans le foret en mouvement de pompe d'Eddystone.

L'entrelacement. — Attacher, nouer, tresser, tisser sont des actions basées sur le principe que plus l'on tire, plus le frottement est grand, de sorte qu'un des processus neutralise l'autre. On peut d'ailleurs se livrer à ces actions sans en connaître le principe. Je me souviens de l'étonnement que j'eus en apprenant comment les nœuds fonctionnent.

Une application simple de ce principe est le vêtement jeté autour des reins : il est serré autour de la taille et l'extrémité est passée en dedans.

L'attache est plus ancienne que la corde puisqu'on se sert de lianes même là où la corde est inconnue, ainsi aux Salomon. En réalité, la corde elle-même implique l'idée d'entreac. En Océanie, les poutres, les poteaux, les chevrons sont tenus ensemble par des liens[1]. Ce sont des filets sans nœuds qui peuvent jeter quelque lumière sur l'origine du filet.

Le filage roule des fils fins de telle sorte qu'ils s'enroulent l'un autour de l'autre. Une méthode simple consiste à rouler les fils sur la cuisse. On trouve des fils de chanvre dans les palafittes de l'Europe à la fin de l'âge de la Pierre. Les matériaux actuels sont entre autres l'écorce intérieure de certaines lianes (Salomon), le coton, le chanvre, etc.

Le nœud doit avoir été connu bien avant le Néolithique puisque des filets ont été trouvés dans les palafittes du Robenhausien et que le filet postule une étape avancée de l'art de faire des nœuds. On a aussi trouvé des radeaux et des poids à filets[2] de cette époque.

L'entrelacement à la main est la seule méthode connue dans le Pacifique oriental : des lanières de feuilles de pandanus sont entrelacées en nattes; des feuilles de cocotier sont tressées en paniers. Les Indiens tressent ces dernières en guise de chaume.

L'art du filet et le tissage sont très proches : la navette des Santa-Cruz a la forme d'une aiguille pour le filet[3].

La propulsion. — L'usage de projectiles est préhumain. L'Homme a amélioré le procédé. Le bâton de jet est un

1. *Lau Islands,* 119 et s.
2. Maccurdy, II, 45.
3. Cf. Maccurdy, fig. 294, 2.

engin commun. Dans certaines régions du Sud de l'Inde, il est taillé comme un cimeterre. Il existe en Australie sous une forme aplatie dite boumerang : constitué de certaine façon le boumerang peut revenir en arrière, quoique cette propriété soit secondaire. A Fidji, on lançait de petites massues. Des images de Vichnou le montrent tenant un petit disque qu'il va projeter contre ses ennemis : arme qui survit encore chez quelques tribus de l'Inde. Le disque des Grecs est sans doute une de ces armes qui a acquis de plus grandes dimensions en vue du sport. Le jet d'une pointe allongée est particulièrement affectionné. La flèche est une sagaie minuscule. Le propulseur est un levier utilisé pour le jet d'une sagaie. Il est muni d'une pointe à une extrémité, pointe contre laquelle le culot de la sagaie s'appuie. Chez les Aranda, cette pointe est de quartz. Chez les Esquimaux, elle est d'os. En Nouvelle-Guinée, les propulseurs sont faits de bambou.

On fait usage de la force centrifuge dans la fronde. Les frondes sont périssables et les pierres de fronde ne se peuvent pas distinguer à moins d'être spécialement formées. Les préhistoriens tiennent des cailloux ronds pour des pierres de fronde, mais sans certitude. Une poche de fronde, de fibre tressée, a été trouvée dans une palafitte [1]. Quand on découvrit la poterie, on usa de boules d'argile et à l'âge des métaux de boules de métal, surtout de plomb. La *bola* de l'Amérique du Sud est une corde avec une boule à chaque extrémité, qu'on fait tournoyer et qui est lancée dans les jambes de l'animal qu'elle fait trébucher [2].

La force centrifuge est utilisée pour le lasso, comme pour la fronde et la bola, mais elle est appliquée à un nœud coulant.

Une application récente de la force centrifuge montre bien comme la division traditionnelle de la technologie selon les métiers ne fait qu'obscurcir le processus de l'invention. La force centrifuge est employée pour dissocier

1. Mortillet, 142.
2. Ratzel, II, 83. Le maniement de la bola a été démontré par Buffalo Bill il y a bien des années; MacCurdy, I, 137.

le lait, ainsi que le sang. L'idée est la même dans les deux cas, quoique son application ait surgi dans des domaines très éloignés l'un de l'autre : la laiterie et le laboratoire médical. Les deux procédés sont le résultat d'un même type de pensée, se déroulant le long d'une même ligne. Si, à l'avenir, les savants qui s'occupent du développement de la civilisation divisaient leur sujet selon les rubriques de l'agriculture et de la médecine, ils ne rendraient pas un compte exact de ces inventions, parce que toutes les manifestations relevant de cette conception seraient dispersées au lieu d'être réunies pour montrer les préoccupations dominantes des esprits à la fin du XIXe siècle. Ils auraient à expliquer chaque cas comme le résultat d'un accident heureux, parce qu'ils ne pourraient présenter le bloc de connaissances dont sont issues ces inventions jumelées.

L'élasticité. — Elle a été utilisée pour assurer le jet dans l'arc. On n'est pas absolument certain d'avoir des pointes de flèches avant le Tardenoisien. Des flèches complètement de bois ont certainement existé longtemps avant celles à pointe de pierre. Les Fidjiens se servent de roseaux. Les arcs sont faits de bois, d'os, de corne. L'arbalète additionne à l'arc un bâton creusé d'une rainure pour la flèche et pourvu d'un crochet d'arrêt pour la corde. Elle était connue sous cette forme des Romains. Plus tard furent ajoutés la roue avec l'appareil de transmission. La catapulte est apparentée à l'arc, mais de peu d'importance. Comme l'arc, elle reçut un appareil additionnel et sous cette forme devint un important engin de siège, la parenté avec l'arc subsistant néanmoins nettement. L'onagre des Grecs était un levier abaissé par une manivelle, puis relâché, comme un propulseur mécanique, jetant des boules au lieu de flèches [1]. A l'âge des inventions mécaniques, le principe de la manivelle fut appliqué à toutes les armes à main susceptibles de le recevoir. Les Romains s'en remettaient à l'élasticité

1. SMITH, *Dictionary of classical antiquities*, sous *tormentum*.

comme nous nous en remettons à l'expansion des gaz.

L'utilisation de l'élasticité, sous forme d'un ressort, paraît faire son apparition avec les fibules de l'âge du Bronze, puis comme cisailles à l'époque de La Tène.

La roue. — La roue rendit possible d'exploiter complètement la propulsion, de réaliser le mouvement continu. Son origine est inconnue. Les technologues tentent de l'expliquer comme le résultat d'idées purement mécaniques. Cela ne peut être une présomption saine. La roue est inextricablement mêlée au rituel. Les disques et les boucles ont un usage rituel là où la roue mécanique est inconnue, par exemple aux Salomon. Des disques d'os et d'ivoire ont été enterrés avec les morts à Brünn, au temps du Paléolithique supérieur, bien avant que la roue nous apparaisse comme engin mécanique [1].

On suppose que le tour de potier a pris origine dans le Proche-Orient vers 400 ans avant notre ère, et qu'il a atteint les Iles Britanniques au premier âge du Fer. Il n'est jamais parvenu en Amérique. On peut prouver son existence par les stries horizontales caractéristiques qui manquent dans la poterie faite à la main. Harrison, se basant sur les méthodes encore en usage de par le monde, suggère que le tour a commencé en qualité de plateau qu'on faisait tourner sur lui-même quand besoin était; puis un pivot fut ajouté, lequel rendait la rotation continue possible [2]. Cependant, ce schéma ne se rapporte qu'à un métier. Il faut tenir compte de toutes les sortes de roues dans tous les métiers où il s'en présente.

La roue de char était déjà connue à Sumer au 4e millénaire [3]. Mais déjà alors, elle avait une longue histoire derrière elle. Maccurdy la fait dériver du rouleau, ne considérant que le seul point de vue mécanique.

Ce qui paraît certain, c'est que la roue eut sa vogue et fut

1. Maccurdy, I, 396.
2. *Pots and Pans.*
3. H. R. Hall, *The discoveries at Ur*, et C. L. Woolley, *The royal tombs at Ur*, Antiquity, II (1928), pl. 1 (p. 56) et pl. IV (p. 16).

alors appliquée d'un objet à un autre. Supposer le tour de potier une émanation du complexe relatif à la roue, comme nos automobiles sont une émanation du complexe relatif aux gaz, est conforme à ce que nous savons de l'esprit humain.

Les rouleaux sont universels et utilisés là où la roue est inconnue, par exemple à Fidji. Ils ont été en usage en Assyrie à une époque reculée [1]. On les emploie pour le transport de canots et d'autres masses. Le rouleau de pierre est communément en service pour aplanir ce qui est pâteux. Nous mettons un axe au rouleau et l'utilisons ainsi pour écraser les pelouses et les routes. Dans cette dernière performance, il ne se distingue plus de la roue.

On a eu recours à la rotation pour faire le feu déjà à une époque très ancienne. Le foret à arc des Esquimaux consiste en une lanière enroulée autour d'un bâton et attachée, aux deux extrémités, à un petit arc d'ivoire. Nous avons là l'essieu moteur qui joue un si grand rôle en machinerie.

Si le principe de la roue y est additionné sous forme d'un disque rond au milieu de l'essieu, cela rend possible le foret en mouvement de pompe tel qu'il est utilisé à Eddystone : une corde est attachée aux deux extrémités d'un bâton droit (horizontal); le milieu de la corde est placé dans une encoche au haut de l'essieu (vertical); alors elle est enroulée jusqu'à ce que le bâton horizontal soit à peu près de niveau avec l'encoche; l'opérateur tire maintenant le bâton horizontal en bas, communiquant ainsi au disque un mouvement suffisamment puissant pour lui permettre d'enrouler à nouveau la corde (en sens inverse) après qu'elle a été déroulée. Cela pourrait avoir été la première forme de volant.

La vis est un essieu ou une roue avec un pas en spirale. On impute à ARCHIMÈDE l'invention de l'hélice. Mais il est possible que les Egyptiens en aient fait usage pour amener de l'eau. L'hélice ne donna pas lieu à des applications

1. MACCURDY, II, 149.

importantes avant la trouvaille de la machine à vapeur.

La roue promettait le mouvement perpétuel. Cet espoir dura jusqu'à la découverte de la loi de conservation de l'énergie, au XIXe siècle. Il en reste un idéal qui tend à réduire au minimum, dans les machines, la perte de l'énergie.

La roue combinée au levier constitue le principal de la structure de la machinerie moderne.

La faculté de surnager. — C'est une affaire d'observation. Les animaux y ont recours à l'occasion, lorsqu'ils sont en détresse, mais ils ne l'ont pas *découverte*, parce que leur cerveau ne porte pas jusque-là. Nous ne savons pas comment l'Homme l'a trouvée.

Les premiers canots qu'on ait de l'Europe datent des palafittes. Ce sont des types primitifs de monoxyles, c'est-à-dire de troncs creusés en canot. On peut avoir le simple ponton, tronc taillé droit aux deux extrémités, ou bien le type effilé à l'avant et à l'arrière. Quelques exemplaires ont reçu un développement notable et sont munis de sièges. Il existe encore des canots monoxyles en Europe sur certains lacs retirés. Les monoxyles du Néolithique ne représentent pas le début de cette embarcation et les monoxyles ne sont pas le début des radeaux. Le radeau de bois ou de bambous est encore plus primitif; il survit encore en de nombreux points à côté du monoxyle et du canot de planches, pour la pêche dans des eaux tranquilles ou pour tout autre besoin temporaire, tel que le flottage vers l'aval (à Fidji, sur le Rhin). Des radeaux faits de rouleaux d'écorce de papyrus lisés ensemble ont été en usage sur le lac Tchad, sur le Nil en Tasmanie, en Californie [1].

L'instabilité du canot monoxyle peut être annulée par un flotteur fixé et parallèle au canot. La fixation la plus simple consiste en deux « bouts-dehors » légèrement arqués, fixés d'une part en travers de la coque, de l'autre au flotteur. Dans d'autres modèles, les bouts-dehors sont horizontaux et réunis au flotteur par des baguettes. Ce type d'embarcation est appelé le canot à balancier et son

1. Sollas, 118; Ratzel, II, 375; *Odyssée*, V.

domaine s'étend à partir de Ceylan à travers tout le Pacifique [1]. Parfois il y a deux balanciers, de part et d'autre de la pirogue. Les Fidjiens construisent de grandes embarcations, dont le flotteur est un second canot : elles sont appelées : canots doubles.

La pirogue de planches peut s'être développée à partir du canot à balancier en ajustant des planches sur les côtés de façon à se garer des éclaboussures, puis en élevant encore ces parois latérales tout en réduisant le fond monoxyle à une simple quille. Selon une autre théorie, les bateaux à fond plat, tels que les pontons, les jonques chinoises et les sampans, dérivent du radeau. Quelques auteurs pensent que le canot monoxyle n'est pas primitif. Nous n'approcherons pas de la vérité, si nous ne nous remémorons pas que les améliorations d'un type ont été transférées à tous les types susceptibles de les recevoir, que le radeau et le canot monoxyle ont réagi l'un sur l'autre. Il est tout à fait possible que les canots de peaux et d'écorce soient l'idéal de ce qu'on peut obtenir comme légèreté. Il existe en Mésopotamie une embarcation faite de rameaux arqués recouverts de peaux et enduits de bitume [2]; le « coracle » des Bretons, embarcation circulaire clayonnée recouverte de matériel imperméable, qui survit au Pays de Galles et en Irlande, le canot d'écorce de l'Amérique du Nord peuvent être les prototypes des canots de planches ou leur imitation.

L'embarcation de planches ne peut se développer si l'on ne dispose pas de matériel de calfatage. La gomme et la résine sont employées comme pour la fixation d'objets; dans les îles Salomon, la pulpe intérieure du fruit *tita* [3] est écrasée et les joints en sont enduits. Les Vikings tiraient parti de l'étoupe.

1. A. C. HADDON, *The outrigger of Torres Straits*, dans *Ridgeway Essays*. L'auteur prépare, avec James HORNELL, une monographie des canots à balancier qui sera publiée à Honolulu. — Le traducteur fait remarquer que le domaine du canot à balancier s'étend vers l'Ouest non seulement jusqu'à Ceylan, mais jusqu'à Madagascar et la côte d'Afrique (en face de Zanzibar) : voir la carte 25 de son *Traité d'ethnologie culturelle.*

2. HÉRODOTE, I, 194.

3. *Parinarium laurinum* GRAY (?).

La plus ancienne représentation que nous ayons de bateaux naviguant en mer date d'environ 2600 avant notre ère, date bien antérieure aux premiers monoxyles connus d'Europe.

Le levier appliqué aux embarcations donne la pagaie et la rame. Celui qui monte un ponton manœuvre avec une perche et les Tasmaniens passent pour n'avoir pas eu d'autre aviron. On a trouvé des pagaies dans les palafittes du Néolithique et les canots sont habituellement manœuvrés avec des pagaies. La différenciation de la fonction semble avoir précédé la différenciation de l'instrument. Pour gouverner le canot, on emploie souvent une pagaie semblable à celles qui servent à la propulsion. Les anciens Egyptiens avaient déjà différencié la pagaie de gouvernail en la faisant plus large que les autres. Deux pagaies étaient liées de part et d'autre de la poupe [1]. Les Fidjiens attachent une grande pagaie entre la coque et le flotteur. Ils se servent aussi de ces pagaies-gouvernails pour aider à la propulsion, comme cela se fait dans nos propres ports. Il semble que ce soit le gouvernail qui ait donné l'idée de la rame, qui est une pagaie munie d'un point d'appui en son milieu.

La roue fut de peu d'importance jusqu'à l'application de la vapeur aux bateaux. Elle est essentielle à toutes les machines à moteur.

Des applications secondaires de la propriété de surnager sont les flotteurs de filets et les bouées.

La théorie du flottage a été trouvée par Archimède. Elle n'eut pas d'effet pratique dans l'air jusqu'au xviiie siècle. Le ballon n'a pas été un « accident heureux ». C'était l'époque où les gaz attiraient toute l'attention, de sorte que leurs possibilités furent promptement réalisées. Les frères Montgolfier avaient leurs esprits tendus vers le fait que l'air chaud était plus léger que l'air froid, ce qui permettait de soulever un poids selon la loi d'Archimède. En 1782, ils inventèrent le ballon à air chaud; puis les gaz légers remplacèrent l'air chaud.

1. Forrer, planches 192 et s. Cf. Quaritch Wales, planches XIV, XXXI.

Les courants. — La constatation de l'air est une découverte très tardive. La respiration est un phénomène familier, ainsi que le vent. L'identité fondamentale des deux fut reconnue à une date précoce, car le latin *anima*, l'âme, le souffle à l'origine, est de même provenance que le grec *anemos*, vent [1]. Il semble qu'il faille un état avancé de nos connaissances pour se rendre compte que tous deux sont une substance invisible en mouvement. J'ai tenté de le faire comprendre à des garçons fidjiens, mais je doute y avoir réussi. PHILO de Byzance, en 210 avant notre ère, savait que l'air est un corps.

Les premières conceptions qu'on eut du vent eurent une influence profonde sur le mode de penser et ses effets pratiques. Peut-être la voile fut-elle découverte au cours d'expériences qui n'avaient rien à faire avec la mécanique, mais qui associaient le vent, le souffle et la vie [2]. Les drapeaux, par exemple, sont faits pour flotter au vent, mais n'offrent pas d'application mécanique, leur emploi ayant toujours été purement rituel, de l'origine jusqu'à nos jours C'est sur les bateaux qu'ils paraissent avoir été tout d'abord utilisés, car, sur terre ferme, en Égypte, à Rome, etc., des étendards rigides remplissaient leur office.

Les cerfs-volants ont aussi dû être rituels à l'origine. On les connaît principalement de la Chine. Une légende fidjienne attribue une signification purement rituelle à un cerf-volant mythique [3]. Cependant, dans les Salomon, ils ont reçu une application mécanique, utilisée qu'ils sont par les pêcheurs pour maintenir l'appât en mouvement.

La voile est déjà très éloignée de son origine quand elle nous apparaît sur les poteries égyptiennes du Néolithique. La voile fidjienne est triangulaire. Nos voiles sont faites par tissage; dans le Pacifique, par tressage.

Les Chinois ont appliqué la voile à leurs brouettes, les Américains aux traîneaux. Le moulin à vent, c'est la voile appliquée à un engin stationnaire.

1. Cf. *Rgv.*, X, 16, 3. Ci-dessous, p. 246.
2. Ci-dessous, p. 165.
3. *Lau Islands*, 221.

Le moulin à eau utilise le cours d'eau. L'électricité l'a remis en faveur en tant que source de mouvement.

Les gaz. — La sarbacane est un engin des Pygmées de la Presqu'île de Malacca, ainsi que d'autres populations de l'Indonésie et du Brésil [1]. Comme les flèches n'ont pas une grande puissance d'action, elles sont empoisonnées. A Java, au Siam et ailleurs existe un procédé rare d'allumer le feu par compression soudaine dans un « piston à feu » [2].

Des progrès sensibles n'étaient pas possibles tant qu'on n'avait pas découvert les gaz. L'élasticité de l'air passe pour avoir été trouvée par Ctesibius d'Alexandrie vers 250 avant notre ère. Il l'exploita à comme pouvoir moteur.

L'invention de la poudre à canon est attribuée aux Chinois. Le feu grégeois des Byzantins n'était que de la poudre à canon. Ils lançaient des tubes remplis d'explosifs et paraissent avoir usé de poudre à canon pour projeter des matières inflammables par des tubes, de façon à incendier les navires ennemis; mais ils ne s'en servaient pas pour lancer des boules métalliques [3]. Des tubes lançant des boules rigides furent employées à Crécy. Il fallut longtemps avant que le canon portatif ou mousquet pût rivaliser avec l'arc. Au XVIIIe siècle, les gaz commencèrent à dominer la technique; les armes à feu et l'application de la vapeur firent alors de grands progrès. Puis vinrent les engins à combustion interne.

La pesanteur. — On pense qu'elle a servi pour le déplacement de pierres mégalithiques, au moyen de plans inclinés. On l'utilise pour l'irrigation. Nous pourrions nous attendre à ce que cette dernière fût postérieure aux puits, mais sa distribution montre qu'elle a été antérieure, car elle est répandue dans le monde entier, tandis que les puits

1. W. W. Skeat & C. O. Blagden, *The pagan races of the Malay Peninsula* (Londres, 1906), index, sous « Blow-pipe ».

2. Hough, pl. XXXI. — C'est l'instrument que nous appelons le briquet pneumatique; le « ailleurs » signifie : « ailleurs en Indonésie-Indochine » *(Note du traducteur)*.

3. Note dans la 2e éd., par Bury, de *Decline and fall*, de Gibbon, VI, 539.

ne paraissent pas s'étendre bien loin vers l'Est au delà du continent asiatique [1]. Des travaux réguliers d'irrigation ont été performés en Egypte (lac Mœris) et en Mésopotamie. Les Cinghalais sont arrivés à un haut degré dans l'art de l'ingénieur [2]. On affirme constamment que les Romains érigeaient des aqueducs parce qu'ils ne savaient pas que l'eau trouve d'elle-même son niveau; mais PHILO le savait en 210 avant notre ère. La vraie raison, c'était qu'ils n'avaient pas de bons tuyaux [3].

L'usage du pendule est une découverte tout à fait récente. Ybn YUNIS, du Caire, passa pour avoir utilisé son mouvement pour mesurer le temps en 990 de notre ère. GALILÉE a formulé son isochronisme en 1581.

Le levier est un élément commun des trappes; la pesanteur, le flottage, ou l'élasticité y suppléent le pouvoir moteur. Il représente le début d'une machine qui travaille d'elle-même.

L'aspiration. — Le soufflet occupe un domaine qui s'étend de l'Afrique à l'Indonésie, toujours en connexion avec la métallurgie. Il pourrait être l'imitation délibérée des poumons. S'il en est ainsi, les premières théories de la respiration auront à être étudiées ainsi que les sortilèges des forgerons.

Les forgerons Kalabit de Bornéo ont un soufflet consistant en deux pistons élevés de bambou dont le fond est formé par un nœud. Ce type de soufflet, s'il est pourvu de valves et adapté à l'emploi de l'eau, conduit à la pompe. Des valves à air de ce genre sont connues de l'Afrique et du Japon [4].

La pompe foulante était connue de PHILO, à Byzance, en

1. RIVERS, *Irrigation and the cultivation of taro*, dans *Psychology and Ethnology*, 262; *Children of the Sun*, index, sous « Irrigation ».

2. HOCART, « Irrigation », dans *Archaeological Summaries*, C. J. SC.

3. W. HARVEY, architecte, me dit que les tuyaux romains qu'il a examinés « étaient fabriqués avec des jointures soudées qui étaient une cause de faiblesse que ne possèdent pas nos tuyaux faits par étirement du métal en fusion ».

4. HOUGH, 24 et s.

210 avant notre ère. Le British Museum possède une pompe romaine à double action d'après le modèle de Ctesibius. Des pompes aspirantes étaient communément en service sur les bateaux du moyen-âge. En 1643, TORICELLI découvrit que l'aspiration était une simple variété de la pression, en d'autres termes de la pesanteur. En éclairant ces phénomènes d'un nouveau jour, il rendait possibles de nouveaux progrès. La première pompe à air est attribuée à Otto de GUERICKE, de Magdebourg, en 1654.

L'aspiration joue un grand rôle dans les machines travaillant par l'expansion des gaz.

L'aspiration par réfrigération est utilisée par les joailliers Lepcha du Sikkim [1].

Le glissage. — L'intérêt de l'Homme semble d'avoir été tout d'abord d'augmenter le frottement, mais, lorsque la machinerie se développa, il devint nécessaire de le réduire. Le traîneau est mis au bénéfice de la nature glissante de la glace et de la neige tassée. Les conditions arctiques de l'époque glaciaire convenaient fort bien à cette découverte. On a trouvé dans une station néolithique une pièce qui paraît avoir été un traîneau à main. En Égypte, l'idéographe du traîneau passe pour être antérieur à celui de la roue [2].

Les roues réclament des routes pour diminuer le frottement.

Le graissage et l'huilage du corps, en tant qu'onction rituelle ou comme cosmétique, sont beaucoup plus anciens que la lubrification [3]. Les hommes qui enduisaient leur corps d'huile se rendaient compte de ses propriétés lubrifiantes, mais ils ne pensèrent jamais à les appliquer à un travail technique. Je ne me souviens pas avoir jamais observé les Fidjiens utiliser des lubrifiants en mécanique; cependant, ils administraient une « médecine glissante » aux femmes enceintes, de façon à rendre aisés la naissance de l'enfant et le détachement du placenta.

1. HOUGH, 25 et s.
2. MACCURDY, II, 71, 149.
3. Ci-dessous, p. 176.

La roue a particulièrement besoin de lubrifiants, mais je ne trouve pas d'indice quant à la première application de la méthode.

L'électricité. — Devient radiation et supplante l'emploi des gaz. A cependant étendu leur utilisation en rendant possible la combustion interne.

Bibliographie

La littérature archéologique est très étendue.

Sollas (W.-J.). — *Ancient hunters*, 3e éd., Londres, 1924. Voit loin, mais fait sentir qu'il faut aussi piocher dans des ouvrages non inspirés tels que :

Capitan (L.). — *La préhistoire*, édition révisée par M. Faguet, Payot, Paris, 1931. Résumé sec, mais précis.

Déchelette (J.). — *Manuel d'archéologie*, 5 vol., Paris, 1910. C'est une de ces œuvres classiques que des ouvrages plus récents ne peuvent pas remplacer, mais simplement compléter, comme :

Burkitt (M.-C.). — *Prehistory*, Cambridge, 1925. Ne s'occupe que du Paléolithique.

Maccurdy (G.-G.). — *Human origins*, Londres, 1923. Excellent exposé de toute la période préhistorique de l'Europe, avec un bon index.

Peake (H.-J.-E.-P.) et Fleure (H.-J.). — *The corridors of Time*, Oxford, 1927. Couvre un très vaste espace et montre les résultats obtenus; mais donne trop d'importance aux événements hypothétiques tels que les migrations, au lieu de considérer le développement des notions.

Menghin (O.). — *Weltgeschichte der Steinzeit*, Vienne, 1931.

Petrie (Sir W. M.). — *The arts and crafts of Ancient Egypt*, 2e éd., Londres, 1910.

— *Methods and aims in Archaeology*, Londres, 1904.

Perry (W.-J.). — *The megalithic culture of Indonesia*, Manchester, 1904. A eu le courage de faire dériver tous les mégalithes d'une même source.

Noiré (L.). — *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Menschheit*, Mayence, 1880.

Ratzel (F.). — *Anthropogeographie*, 2 vol., 2e éd., Stuttgart, 1899. Œuvre de collectionneur, à consulter avec précaution. Sans utilité pour l'étude des coutumes.

Uhle (M.). — *Kultur und Industrie südamerikanischer Völker*, 2 vol., Berlin, 1889-1890.

Schurtz (H.). — *Das afrikanische Gewerbe*, Leipzig, 1900.

Stuhlmann (F.). — *Handwerk und Industrie in Ostafrika*, dans Abhandl. d. Hamburg. Kolonialinstitutes, t. X, 1910.

OGER (H.). — *Introduction générale à l'étude de la technique du peuple annamite*, 2 vol., Paris, 1910.
FRÉMONT (Ch.). — *Origine et évolution des outils*, Paris, Société d'encouragement pour l'industrie nationale, n° 44, 1913. Œuvre de vrai technicien, mais manquant de connaissances ethnographiques.
DIXON (R.-B.). — *The building of cultures*, Londres, 1928. Mêle beaucoup de bon sens à des arguments en l'air.
HARRISON (H.-S.). — *Opportunism and the Factors of Invention*, dans AMER. ANTHROPOLOGIST, XXXII, 108.
CAPORI (J.). — *A history of physics*, Londres, 1922.
DAMPIER-WHETHAM (W.-C.). — *A history of science*, Cambridge, 1929.
HARRISON (H.-S.). — *The evolution of the domestic arts* (Handbooks of the Horniman Museum), 2e éd., Londres, 1925.
— *Travel and Transport*, 1925.
MONTANDON (G.). — *L'ologénèse culturelle. Traité d'ethnologie culturelle*, Payot, Paris, 1934. Synthèse la plus complète et la plus moderne des acquisitions techniques dans les différentes civilisations.

DICTIONNAIRES

FORRER (R.). — *Reallexikon der prähistorischen, klassischen, und frühzeitlichen Alterthümer*, Berlin, 1907 (?).
EBERT (Max). — *Reallexikon der Vorgeschichte*, Berlin, 1924.
DARMESTAEDTER (L.). — *Handbuch der Naturwissenschaft und der Technik*, Berlin, 1908. Indique la date de chaque découverte, depuis 3500 avant notre ère, avec un index des noms et des matières.

CHAPITRE VI

L'ARCHITECTURE

Les motifs qui poussent l'Homme à se servir des lois de la gravitation pour maintenir une construction en état d'équilibre ne relèvent pas de la mécanique habituellement, car la mécanique n'est qu'un moyen en vue d'un but. Le besoin de s'abriter existe même chez des animaux inférieurs, Cela ne suffit pas à expliquer la maison. Quelques bâtons et de l'herbe fournissent tout ce qu'il faut, mais quelle est la nécessité d'élever une maison de briques et de tuiles, ou même un palace? On a suggéré que le premier abri avait pour but de protéger le feu. C'est certainement le feu qui rend la demeure sacrée, et s'il n'a pas donné la première impulsion à l'architecture, il a joué un grand rôle dans son développement. Il a contribué à faire de la demeure plus qu'un abri, un lieu de réunion, et le contraire, une retraite. Le primitif ne paraît pas avoir cure d'une retraite, sauf pour les affaires sexuelles. Des indigènes aussi civilisés que ceux des Iles Samoa doivent préférer le grand jour, car ils n'ont pas de murailles, quoiqu'ils sachent parfaitement comment les élever et soient d'habiles constructeurs. La passion de la vie en privé n'est nullement universelle. Au contraire, la maison de réunion se trouve partout.

Les Hommes du Paléolithique moyen et supérieur habitaient aussi bien des cavernes que des demeures. Cependant, les plus anciens débris paléolithiques ont été trouvés dans les alluvions; les artisans de ces débris peuvent avoir eu des abris, même des huttes. En outre, il est évident que la caverne ne peut jamais avoir été la demeure générale, puisqu'il y a de larges régions dépourvues de cavernes. On trouve encore des troglodytes en plusieurs points du monde, à Ceylan, dans le Nord de l'Afrique, à Dieppe. Vivre dans

une caverne est en Inde un acte méritoire religieux. Le reclus bouddhiste, cependant, a fait de sa caverne une maison en la murant [1].

Les cavernes sont fréquentes dans le centre de l'Australie, mais elles sont utilisées en qualité de greniers pour les objets rituels et non de demeures. Des quantités d'instruments de pierre ne sont donc pas par eux-même la preuve d'une habitation préhistorique; il faut prouver qu'il ne s'agissait pas d'un sanctuaire, rechercher les traces d'un travail régulier et de repas; encore ceux-ci peuvent-ils avoir été cérémoniels.

Les Aranda vivent à l'air libre, mais ils ont des huttes.

De fortes branches... sont plantées en cercle dans la terre, de telle sorte que soit laissée libre une ouverture de deux tiers de mètre à un mètre, représentant l'entrée. A leur point de réunion, les branches sont liées ensemble et cette carcasse est recouverte de joncs ou d'herbe à piquants. Après une forte pluie, ces huttes en ruche d'abeilles sont souvent revêtues d'une couche de terre... Elles n'ont habituellement qu'une seule pièce; cependant, il existe parfois une seconde petite pièce pour les instruments et les armes... La hutte sert principalement pour dormir.

C'est au fond une tente circulaire de branches. Recouverte de peaux, la tente est commune en Amérique du Nord. Sur la côte du Nord-Ouest, on trouve des tentes coniques recouvertes de morceaux bien découpés d'écorce de bouleau, un matériel très en faveur en Amérique du Nord [2]. En outre de la hutte conique, les Winnebago en ont en coupole avec des piliers à l'intérieur [3]. Cette forme octroie plus d'espace, car la hutte conique ne peut s'élargir sans devenir plus haute. Ces huttes sont couvertes d'écorce de cèdre ou de chaume. Les Esquimaux élèvent en hiver des demeures semi-sphériques, appelées *iglou*, au moyen de cubes de neige disposés en spirale. La forme est si bien adaptée au matériel qu'elle peut paraître avoir été dictée

1. C. J. SC., I, 58 et s.
2. STREHLOW, IV, 2, p. 3.
3. RADIN, 104.

par des considérations mécaniques. Mais c'est toujours dangereux de supposer que parce qu'une forme est mécaniquement avantageuse, elle a été choisie pour ses avantages mécaniques. Nous savons que quand l'Homme adopte un nouveau matériel, il commence par copier les anciennes formes et il est souvent acculé à des inventions mécaniques pour maintenir ces formes avec un matériel qui rend la chose plus difficile. Aussi est-il plus vraisemblable que les Esquimaux aient copié avec des blocs de neige la hutte en coupole d'écorce ou de branches.

La demeure des Toda n'est qu'un toit en croisée d'ogives. Rivers n'a malheureusement pas dessiné l'intérieur de ces huttes.

De nombreux Mélanésiens, en particulier les Rovianais, ont des bâtiments cérémoniels consistant en un faîte élevé sans parois. Ces bâtiments ne peuvent pas être considérés comme des survivances de huttes sans parois. Le faîte élevé et l'absence de parois sont certainement une prescription rituelle dont la signification première paraît avoir été perdue [1].

Toutes les formes de toits surmontant des parois peuvent exister sans parois. Pourquoi l'Homme a-t-il ajouté les parois? Le toit est la partie principale de l'abri, les parois sont strictement superflues, ne causant qu'ennuis et travail additionnel. Selon que le faîte est supporté par des poteaux ou des chevrons, il y a poussée du toit en dedans ou en dehors, mais cela n'a pas d'importance tant que les chevrons sont plantés dans le sol, qui reçoit globalement la poussée. Tout le mal commence quand, pour soutenir la poussée, on monte des parois. Nous devrions trouver des motifs pour expliquer qu'on passe sur ces inconvénients. Mais je ne sais si nous y arriverons, car quel motif convenable peut justifier la plus grande difficulté de construction? Il ne paraît pas s'agir d'un développement graduel, car nous ne voyons pas les étapes entre un toit construit sur le sol et un toit s'appuyant sur des poteaux.

1. Je crois la posséder, mais ne puis la discuter ici.

Peut-être les premiers toits sur poteaux étaient-ils des palafittes. Celles-ci furent élevées dans les eaux peu profondes de lacs, surtout en Suisse et dans les contrées avoisinantes, pendant le Néolithique. On les trouve aujourd'hui en Mélanésie, en Indonésie, dans le Nord-Ouest américain, en Afrique. Elles constituent en Chine les bas quartiers de grandes cités. Souvent elles se dressent sur un terrain solide : « La maison sur pilotis est une construction typique d'une grande partie de l'Indochine aussi bien que de l'Indonésie [1]. » Les jeunes gens de Rotuma se construisent, pour dormir, des huttes perchées sur de hauts piquets, cela afin de se débarrasser des moustiques. Les Lango ont de petites huttes rondes de un mètre et demi de diamètre, élevées au-dessus du sol d'un mètre à deux mètres et demi; on y accède par une échelle et par un trou tout juste suffisant pour laisser passer le corps [2]. Ce ne sont évidemment pas des raisons de structure qui ont dicté de pareilles huttes. A Ysabelle, dans les Salomon, des huttes se construisent dans les arbres pour éviter les chasseurs de têtes. Les *terramares* de la vallée du Pô étaient des palafittes construites sur terre ferme, mais protégées par un fossé d'eau [3].

La forme circulaire prédomine en Afrique. Lord Raglan me dit que :

dans le Soudan, le toit n'est jamais soutenu par un pilier central. On élève une fascine circulaire sur le sol; on plante dedans des bâtons ou des bambous qui sont liés ensemble au centre. La carcasse de toit ainsi formée est levée et placée sur un cercle de piquets, ou, dans certains terrains montagneux, sur un cercle de pierres.

Les Wakaguru d'Afrique bâtissent des huttes à toit conique supporté par un pilier central. L'intérieur de la construction n'est malheureusement pas visible dans le modèle du British Museum. La hutte des Mandans n'a pas de pilier central étant donné le trou d'aération du sommet.

1. Skeat & Blagden, ouvr. cité, II, 451.
2. *Lango*, 75.
3. Peet.

Son profil est celui d'un dôme aplati, couvert de nattes et de terre [1]. La fourniture de poutres pour les toits ronds donne de la peine, car les arbres ne croissent pas en demi-cercle; les éléments de parois doivent consister en de courts secteurs de branches recourbées. Les demeures de cérémonie de Samoa sont construites de cette façon; les demeures d'habitation sont allongées avec des extrémités en rotonde. Les Fidjiens du bas construisent des maisons carrées avec un pilier central qui est gênant en société. Une difficulté de construction de la demeure carrée et de la demeure ronde, c'est que tous les chevrons y convergent en un point. Aussi le toit des Fidjiens du bas n'est-il pas une vraie pyramide; il a un faîte, tout court qu'il soit. Les Fidjiens du haut construisent de longues huttes, avec, à chaque extrémité, un pilier supportant le faîte. Mais leurs temples sont carrés, avec des toits très pointus, selon la formule des sanctuaires en Mélanésie.

Le toit est la partie principale de la demeure, non seulement du point de vue fonctionnel, mais aussi quant à la construction. La tendance du toit porté sur des piliers centraux à se fermer est combattue par des entraits reposant sur les parois ou qui y sont attachés : ils tiennent le toit ouvert. A Fidji, deux étais obliques s'affrontent au milieu des entraits. Dans une maison longue, la poutre de faîte ne doit pas seulement être portée à ses extrémités, mais aussi au milieu, par un ou plusieurs piliers supplémentaires, comme c'est le cas à Eddystone. Une telle rangée de piliers est cependant bien peu commode pour une maison de réunion. La difficulté est tournée en coupant le bas des piliers centraux et en en faisant reposer la partie supérieure, en qualité de poinçons, sur les entraits. Il en est ainsi dans les maisons du haut Fidji qui nécessitent un espace sans obstacle pour les cérémonies. Aux Tonga et aux Samoa, on va plus loin : le ou les piliers centraux sont abolis et tout le poids du toit est porté par entraits, poinçons et étais. Tout l'espace du sol est ainsi disponible,

1. G. Catlin, *Illustrations of the manners, etc., of the North American Indians* (1886), 81 et s.

comme dans nos églises du moyen-âge. Le toit tend alors à s'étaler et la fonction des entraits est de le retenir. Le toit des Tonga et des Samoa a un profil convexe, qui est sans raison quant aux nécessités de la charpente. Il donne à la demeure ronde une apparence de ruche d'abeilles. La maison longue a la même section que la hutte des Toda, mais elle est portée sur des poteaux : même principe que la voûte en ogive. Des copies en pierre de temples bouddhiques de bois du Ier siècle avant notre ère montrent qu'on ne se servait ni d'entraits, ni d'étais, mais que le toit reposait sur des côtes de bois formant demi-cercle ou croisée d'ogives [1]. Les formes en fer à cheval et en croisée d'ogives sont conservées dans les temples monolithes des Sept Pagodes, au Sud de Madras. Il est manifeste que la ligne courbe fut dictée par des raisons ne ressortissant pas aux nécessités de la construction. Et c'est imprudent de la déclarer artistique. Les toits de chaume en croisée d'ogives ne présentent rien d'agréable à l'œil; le toit à plans droits a meilleur air et surmonte toujours la croisée d'ogives dans le style gothique.

Nos toits médiévaux, curvilignes ou de forme pointue, se proposaient aussi de donner le plus d'espace possible à l'intérieur. Le toit le plus ancien est à entraits, comme celui des Tonga, mais le penchant pour la ligne courbe apparaît, car les entraits sont généralement cambrés. Puis la partie centrale des entraits fut reséquée et des arceaux, ou des fragments d'arceaux successifs, furent posés sur les tronçons. Westminster Hall en est un des meilleurs exemples. Nous avons l'avis d'un architecte qui nous dit que :

> le toit à entraits est, naturellement, la seule construction saine. Les essais constants au moyen-âge d'éviter l'emploi d'entraits étaient dictés soit par le désir de rehausser l'effet intérieur de l'église (et en particulier de mettre en valeur les deux grands vitraux des pignons), soit peut-être par la difficulté de se procurer des poutres de longueur suffisante [2].

Quelle qu'en fût la raison, elle n'était pas mécanique. La raison pour laquelle les architectes du moyen-âge n'ont

1. Fergusson, *History of Indian architecture*, I, 142 et s.
2. Briggs, 126.

jamais obtenu une courbure parfaite comme les Indiens, pourrait être qu'ils avaient à soutenir des toits beaucoup plus lourds. Le toit indien était de chaume ou de feuilles, comme on le voit sur les bas-reliefs de Sanchi [1]. Ces bas-reliefs montrent aussi que les Indiens avaient alors des huttes circulaires avec des toits parfaitement hémisphériques.

Pour quelque raison, les Grecs et les Egyptiens ne furent pas attirés par la ligne courbe. Aussi l'architecture de ces peuples resta-t-elle purement statique, car la poussée d'un toit bas triangulaire tel que celui des Grecs est négligeable et disparaît pour ainsi dire dans les constructions de pierre.

Les parois des huttes n'ont donc pas d'importance pour la construction. Elles ne font que protéger contre les intempéries. Les meilleures parois sont tressées ou bien faites de baguettes ou de roseaux côte à côte liés ensemble. Il peut y avoir un toit de feuilles. La coutume des Aranda de recouvrir la hutte de terre humide est éventuellement l'origine, ou l'aboutissement dégénéré, d'un clayonnage enduit de terre, qui s'obtient en jetant de l'argile humide contre une claie, de dedans et de dehors. La claie fournit l'élasticité qui manque à l'argile sèche. Nos ancêtres de Grande-Bretagne se servaient de ce matériel, au moins à Glastonbury, probablement de 100 avant notre ère à 50 de notre ère. Leurs huttes étaient rondes. Le type remonte aux temps néolithiques [2]. Des huttes de cette sorte sont oblongues à Ceylan. La construction en lattes et en plâtre relève du même principe, mais avec du matériel meilleur. Ni l'un, ni l'autre n'ont d'importance mécanique puisqu'ils ne supportent pas le toit qui repose sur des piliers noyés dans les murailles.

Des demeures dont le plancher est en-dessous du niveau du sol se rencontrent chez les Mandans, les Koriak, et, en

1. J. Fergusson, *Tree and Serpent worship*, Londres, 1868; J. Marshall, *Guide to Sanchi*, Calcutta, 1918.

2. A. Bulleid & St. G. Gray, *The Glastonbury Lake village*, 2 vol., 1911. Au sujet d'une demeure néolithique du Sud de l'Allemagne, voir Maccurdy, II, 62.

Europe occidentale, à l'époque de la Tène[1]. Le but de cette disposition était vraisemblablement la recherche de la chaleur et elle a conduit à la construction de soubassements et de caveaux.

Il n'y a pas d'explication satisfaisante de la raison pour laquelle la pierre a été adoptée comme matériel à bâtir. C'est le matériel le plus durable, mais la grande majorité des peuples de la Terre ne se préoccupent pas de la durée, pas même des peuples hautement civilisés comme les Chinois; nous-mêmes, nous renonçons à ce qui est éternel et construisons pour le futur immédiat. Après tout, le bois et le plâtre durent aussi longtemps qu'un homme peut le désirer, car les habitudes sociales se modifient et une maison devient anachronique. La pierre ne brûle pas, mais si une hutte brûle, c'est loin d'être une perte.

Nous avons des preuves certaines que le premier usage de la pierre fut une question rituelle. En Europe, les dolmens et cromlechs sont des tombes ou des temples. En Egypte, l'utilisation de la pierre allait de pair avec une théorie solide de l'immortalité. A Ceylan, jusqu'au XIIe ou XIIIe siècle, on ne se servait de pierre que pour des temples; vint alors un âge de la brique, où roi et dieux eurent des demeures de briques et de tuiles avec peu de pierre. La pierre n'a non plus jamais été un matériel habituel de construction en Inde et les architectes indiens ont des conceptions qui ne s'adaptent qu'au bois. La pierre appartient aux temples et aux tombes, plus tard aux palais royaux.

Le rituel a ainsi mis l'architecture devant une tâche nouvelle et redoutable : de perpétuer avec de la pierre des formes traditionnelles faites pour le bois. La tâche est relativement aisée aussi longtemps que le toit est léger et droit. Les tuiles, par l'addition de leur poids, ajoutent à la poussée sur les piliers et les entraits. Un avantage de la paroi de pierre, c'est qu'elle peut supporter le toit au lieu des piliers. Comme résultat, les poinçons du moyen-âge ne soutiennent plus le faîte, mais tirent en haut les entraits.

1. MACCURDY, II, 252.

Si jamais un peuple a été qualifié du point de vue mécanique pour tenter l'application de la ligne courbe en architecture, ce furent les Grecs; cependant, ils ne s'y sont pas mis et se sont contentés de poser les blocs les uns sur les autres comme la chose serait à peine possible avec le bois. Ils confiaient au poids de la pierre le soin d'assurer la stabilité, et ils laissèrent à d'autres peuples, moins bien dotés en théories mécaniques, la charge de se mesurer avec le problème de la ligne courbe.

La forme la plus primitive de voûte n'offre que peu d'avantages mécaniques. Dans l'arc en encorbellement, une pierre est placée sur une autre mais en la dépassant quelque peu, de sorte que les deux lignes de la voûte se rencontrent au sommet qui est couronné d'une seule pierre. Cet arc est incapable d'être à grand diamètre, parce que les blocs constituants ne s'appuient pas avec force les uns contre les autres et, en plus, cet arc n'est pas élégant.

Le dôme peut être construit selon la même méthode. Il forme alors une masse solide dont le poids pousse verticalement en bas sans s'appuyer sur des côtes. Cette technique est celle de certains dolmens géants de la Grande-Bretagne et surtout de l'Irlande, ainsi que celle de constructions en forme de ruche d'abeilles de l'Ecosse [1]. Les Mycéniens s'en servaient aussi bien pour des portiques que pour des tombes en ruche d'abeilles. Elle est commune en Inde, surtout dans les dômes et les flèches. La flèche habituelle du Nord de l'Inde est une ruche extrêmement allongée; dans le Sud, c'est une pyramide couronnée par un petit dôme. Au Mont Abu, les coupoles des temples de Jain sont supportés par des piliers [2].

La voûte véritable est obtenue avec des pierres ébrasées de sorte que, comme toutes poussent en bas, elles se font obstacle l'une à l'autre et la pesanteur, dirigée vers l'extérieur, est recueillie par les piliers supportant la voûte. Comparée à la voûte en encorbellement, elle a le désavantage

1. Maccurdy, II, 33.
2. Fergusson, ouvr. cité, I, 302 et s.

de provoquer une telle poussée vers l'extérieur, que des arcs-boutants sont nécessaires pour la combattre. Ses avantages ne sont pas très manifestes et ne furent pas aperçus jusqu'aux Romains. Cependant, elle était connue depuis très longtemps. On en a trouvé à Ur, datant du 4e millénaire avant notre ère et d'une forme si avancée qu'on pense que le dôme existait aussi [1]. Quand on s'en servait pour les égouts, ses inconvénients étaient neutralisés par la terre. La voûte était connue en Egypte avant que fussent construites les pyramides, mais on ne la construisait pas pour obtenir des effets, de sorte qu'elle était cachée et que seules les lignes droites apparaissaient [2]. Les Romains la connurent très tôt, par les Etrusques qui élevaient des voûtes au-dessus de portiques. Les Tarquin se servirent de la voûte pour un égout. Comme ils étaient de grands ingénieurs, les Romains en saisirent les possibilités, mais, cependant, pas avant les temps de l'influence orientale. On peut supposer que l'impulsion ne fut pas affaire de technique, mais que le style oriental mit l'arc à l'avant-plan de leurs préoccupations. Ils l'utilisèrent alors largement pour les aqueducs, pour les arcades des murailles de cirques, pour les arcs de triomphe et pour les dômes des temples.

Les connaissances des Romains dans les travaux d'art se perdirent durant le moyen-âge; cependant, les constructeurs de cette époque avaient l'ambition de toiturer leurs églises avec des voûtes de pierre. Du point de vue pratique, il n'y avait pas de raison pour ce faire. Le toit de bois était suffisant et pouvait surmonter tout espace requis par les premières églises. Les architectes du moyen-âge ne purent faire mieux que lorsqu'ils eurent maîtrisé les difficultés de l'arc gothique. Ce dernier les mit face à face avec quantité de problèmes. La poussée avait à être recueillie dans les piliers (sauf pour les voûtes cylindriques) et ceux-ci avaient à recevoir des contreforts. Un système

1. C. J. GADD, *History and monuments of Ur* (Londres, 1929), 162, 171; C. LEONARD WOOLLEY, *The Sumerians* (Oxford, 1928), 37, 147, 191.
2. *Arts and crafts*, 6, 64.

complexe de ces contreforts fut nécessaire dans le gothique continental, à mesure que la hauteur et la largeur augmentaient. Ici, comme dans la simple hutte, les parois ne jouent pas de rôle mécanique. Les constructeurs du moyen-âge doivent avoir eu des raisons très déterminantes d'obtenir un toit en voûte, d'abord cintrée, puis en ogive, et finirent enfin à retourner à la simplicité du style classique.

L'invention de la voûte ogivale est mise au compte de l'Egypte du IXe siècle. Ses constructeurs l'élevaient plus légère que ne le font les nôtres, ce qui dispensait de nombreux étais et permettait la pureté des lignes comme à Taj Mahal. Quoique les Indiens eussent appris à élever cette voûte, ils nourrirent toujours un préjugé contre elle pour la raison qu' « elle ne dort jamais ». Elle atteignit Ceylan au XIIe siècle, mais les Cinghalais ne l'ont pas comprise et l'ont traitée comme un simple motif ornemental [1].

La voûte domine l'architecture dans les livres beaucoup plus qu'elle ne le fait en réalité. Comptez les arcades dans les rues de Londres : elles sont rares et, là où il y en a, n'ont qu'un but ornemental. Elles n'ont d'importance structurale que dans les églises. C'est une forme définitivement ecclésiastique, surtout dans sa variété ogivale.

Du point de vue de la construction, les briques sont simplement des blocs plus petits que ceux de pierre. Comme elles sont bon marché, leur utilisation a rendu le style des bâtisses du genre de la pierre un style commun en Europe. L'emploi de la brique a été handicapé dans l'Est par des considérations sociales et religieuses. Jusqu'à ce que Ceylan fût annexé par l'Angleterre, la brique et la tuile étaient réservés aux temples et aux palais [2].

Aucun bâtiment de brique ne survit de l'ancienne Grèce; cependant VITRUVE dit qu'elle y était couramment usagée. On pense que la brique cuite remplaça la brique séchée au soleil à Rome, sous l'influence de l'Orient, au temps d'Auguste [3].

1. HOCART, dans MEM. ARCH. SURV. CEYLON, II, 9.
2. HOCART, dans C. J. SC., I, 151.
3. BRIGGS, 44.

Un autre effet de la brique était de répandre l'usage du mortier. La claie enduite de marne suggère sans doute l'idée de colmater les trous entre les pierres avec du ciment. Il en est ainsi dans les dolmens [1]. L'argile devient mortier quand elle est employée avec un matériel liant. On s'en passe avec les pierres, car celles-ci peuvent être taillées de façon à ne pas laisser d'interstices entre elles, et en blocs de dimension telle qu'ils tiennent en place de par leur seul poids. La brique, par contre, est moulée, et fut très grossière aux premières époques; il lui faut un lit de ciment [2]. En Inde et à Ceylan, le mortier est rarement utilisé dans les constructions de pierre de style indien, mais on se sert de marne avec la brique. A Ur, vers 3.000 avant notre ère, on employait le bitume [3].

Les assemblages, y compris ce qu'on comprend en Angleterre sous ce nom, n'ont jamais eu cours en Egypte ancienne [4]. Cela n'a non plus jamais été réellement le cas à Ceylan.

Les Romains firent un usage extensif du béton et introduisirent par là une autre révolution dans l'art de construire. C'est l'usage du béton qui leur permit de développer la voûte. Après une éclipse prolongée, le béton se trouve de nouveau à l'avant-garde de la construction sous forme de béton armé. Cela a signifié le retour à un des principes de l'ancienne construction et de l'architecture du moyen-âge : le poids est de nouveau porté par les piliers et non par les parois.

Toute poutre noyée à une extrémité dans la paroi et libre à l'autre est simplement un levier appliqué à la construction. L'acier et le béton armé ont étendu son emploi considérablement; le pont du Forth et les théâtres en sont des exemples.

1. Maccurdy, II, 31.
2. Pour la question du ciment à Ur, voir Woolley, ouvr. cité, 37.
3. The Times, 3, 3, 1933.
4. Briggs, 39.

Bibliographie

La littérature s'occupe presque exclusivement de la construction en pierre :

FLETCHER (Banister). — *A history of architecture*, 7e éd., Londres, 1924. Merveilleusement condensé et expose les principes par de nombreuses illustrations.

CAPART (J.). — *Egyptian art*, Londres, 1923. Traduction des premiers chapitres de ses *Leçons sur l'art égyptien*, Liége, 1920.

BLOXAM (M.-H.). — *Principles of Gothic ecclesiastical architecture*, 3 vol., 1882. Des manuels de cet ordre devraient être consultés pour l'étude d'exemples réels. Aussi longtemps que les résultats du Service d'investigation archéologique de l'Inde seront enterrés dans ses mémoires spéciaux, l'étudiant devra se contenter de :

FERGUSSON (James). — *History of Indian and Eastern architecture*, revisée par J. BURGESS et R. Ph. SPIERS, Londres, 1910. Excellent, mais pas à la page pour la chronologie.

BRIGGS (M.-S.). — *A short history of the building crafts*, Oxford, 1925. Revue vivante.

Quand nous arrivons aux constructions de bois, il y a exubérance de photographies, mais elles sont sans utilité sauf pour la forme extérieure. Ce sont les coupes et les plans que nous désirons. Les seuls travaux que je connaisse dans cet ordre de choses, sont mes *Lau Islands* (p. 119), et *The Koryak* de JOCHELSON.

Addition du traducteur : les ouvrages suivants ne tombent cependant pas sous le coup de la dernière critique :

SARFERT (Ernst). — *Haus und Dorf bei den Eingeborenen Nordamerikas*, dans ARCHIV FÜR ANTHROPOLOGIE, t. XXXV (7 de nouv. série), 1909.

SCHACHTZABEL (Alfred). — *Die Siedelungsverhältnisse der Bantu-Neger*, dans INTERNATIONALES ARCHIV FÜR ETHNOGRAPHIE, t. XX, suppl., 1911.

BUSHNELL (David I. Jr). — *Natives villages East... (and)... West of the Mississipi*, dans BUREAU OF AMERICAN ETHNOLOGY, BULLETIN 69, 1919, et 77, 1922.

WATERMAN (T. T.). — *Native houses of Western North America*, dans INDIAN NOTES AND MONOGRAPHS (no 11), 1921.

ŒLMANN (F.). — *Haus und Hof im Altertum*, Berlin, 1927.

BIASUTTI (signé R. B.). — *Abitazione*, dans ENCICLOPEDIA ITALIANA, 1929.

CHAPITRE VII

LE MAGASINAGE

L'Homme a développé le magasinage plus que ne l'a fait l'animal. Le stockage de matière solide est facile. La maison protégera les biens de l'Homme comme l'Homme lui-même. Si ces biens acquièrent trop d'envergure, il construit une bâtisse spéciale pour ses tubercules, ses céréales, ses objets manufacturés. L'histoire de l'entrepôt est naturellement parallèle à celle de la demeure, sauf qu'on se donne en général moins de peine pour lui, puisqu'il n'est destiné qu'à recevoir de la matière. L'éclairage, le rituel, l'art sont moins mis à contribution que pour la demeure. Par contre l'entrepôt a eu sa part des améliorations obtenues dans l'emploi du chaume, du bois, du clayonnage et du pisé, de la brique et des matériaux à bon marché. Des entrepôts sur pilotis sont fréquents dans un but de protection (Ceylan, Afrique).

L'Homme est peut-être le seul animal qui ait appris à conserver de l'eau en dehors de son corps. Le matériel en poudre est aussi difficile à conserver. Les Aurignaciens d'Europe amassaient de l'hématite et de l'ocre. Les grains se comportent comme les liquides.

Les tiges creuses, les coquilles, l'écorce de fruits sont d'un emploi courant dans les régions tropicales : bambous, calebasses, noix de coco, qui peuvent aussi servir de coupes. L'écorce donne des plats, des auges, des boîtes, en Australie, en Amérique du Nord, en Sibérie [1]. Les feuilles servent d'assiettes, en particulier les feuilles de bananier. Ces feuilles perdent leur fragilité par la chaleur, et sont ainsi propres à envelopper les mets lorsqu'il s'agit de

1. *Arunta*, I, 23; II, 28.

cuire des poudings avec de la sauce (Fidji). Les Fidjiens tressent le réticule de la palme de cocotier (une fibre à la base de la feuille) en sachets pour l'arrowroot.

Il est difficile de dire ce qu'on faisait dans ce domaine en Europe à l'époque préhistorique. Les Aurignaciens conservaient ce qu'ils avaient en poudre dans des coquilles bivalves et dans des tubes d'os. Les Indiens du Chaco gardent parfois le crâne d'un ennemi en guise de coupe, mais cela est en connexion avec la conduite rituelle de la guerre [1].

Les réceptacles de bois ont certainement servi en Europe avant la poterie, puisqu'on en trouve chez les peuples sans poterie tels que les insulaires du Pacifique qui taillent des vases pour le kava et des écuelles pour l'huile. Il peut sembler que la boîte de bois soit une invention commune; ce n'est cependant pas le cas, car elle n'est apparue que tardivement. Elle était, par exemple, inconnue dans le Pacifique avant notre arrivée et il est remarquable de constater son absence, dans les musées, pour de vastes régions. Cependant, elle est rapidement adoptée là où nous l'introduisons. En fait, la fabrication d'une boîte nécessite un degré avancé dans l'art de l'assemblage et ne s'élabore pas facilement si l'on ne dispose que d'une herminette, d'un foret, et si l'on n'a pas de clous.

Avant l'introduction de la poterie, ce n'était pas la menuiserie, mais le tressage, qui fournissait les moyens de magasinage. La vannerie est d'un très large emploi; elle est presque universelle. La facture des corbeilles offre de multiples variétés. A Fidji, par exemple, on a des corbeilles temporaires de feuilles de cocotier pour le transport de la nourriture, d'autres pièces très grandes où l'on empile la mangeaille qui servira lors de fêtes, d'autres encore, petites, qu'on suspend aux poutres, enfin des corbeilles pour la pêche, pour les trésors du chef, etc. Aux Salomon, les corbeilles jouent le rôle de nos poches : elles sont lancées par-dessus l'épaule et contiennent de menus objets. On se sert même de corbeilles en guise de coupes en Afrique :

1. Karsten, 62.

elles sont rendues imperméables avec de la résine [1], mais elles sont parfois entrelacées de façon si serrée qu'elles sont déjà imperméables sans résine [2]. Les Fidjiens tressent des baquets destinés à contenir la nourriture.

Les nattes servent à envelopper les objets.

Les filets sont parfois utiles pour transporter des objets de dimension modérée. En certains points de la Mélanésie, les femmes les portent par le front tandis qu'ils pendent dans le dos. Nous nous en servons pour contenir les balles de tennis.

Nos Bibles illustrées nous ont familiarisés avec le portage d'eau dans des outres. La peau n'avait pas grande utilité pour le magasinage avant qu'on eût trouvé le tannage.

La poterie, selon ce qui se passe habituellement, fut appliquée à tous les usages possibles, une fois qu'on l'eut découverte. Elle remplaça le bois et la vannerie là où cela paraissait profitable, ainsi pour la conservation des liquides. Toutefois, dans certains cas, le bois a gagné du terrain sur la poterie : les huches de bois ont remplacé les jarres de l'antiquité pour le magasinage du grain et les coffres ont presque éliminé chez les Cinghalais les larges jarres à vêtements.

Le verre est moins largement distribué et moins abondant que la poterie et ne rend pas les mêmes services comme matériel d'entrepôt.

Les Egyptiens façonnaient des vases de pierre depuis les temps préhistoriques. La raison n'en est pas connue, vu que de tels vases exigent un énorme travail [3].

Quand les métaux furent découverts, leur emploi se répandit de tous côtés, comme précédemment celui de la poterie; mais leur poids était un sérieux obstacle, jusqu'au jour où on sut obtenir de minces plaques d'étain. Les plats d'étain se sont répandus dans le monde entier, c'est-à-dire leur emploi, non pas leur fabrication. D'autre part, le fait

1. Ratzel, II, 325.
2. Guide to Horniman Museum, 3e éd. (Londres, 1921), 27.
3. *Arts and crafts*, 78.

que la poterie est exposée aux souillures rituelles en Inde a favorisé l'emploi du cuivre.

Les complications de la civilisation moderne, l'accumulation de costumes et d'autres accessoires, a donné au mobilier de bois en Europe une importance qu'il n'a dans aucune autre région. L'armoire, la boîte, le coffre à linge, sont devenus si indispensables que de jeunes mariés préféreront se mettre dans l'embarras financier que de s'en dispenser.

CHAPITRE VIII

L'HABILLEMENT

Il ne vaut presque pas la peine, semble-t-il au premier abord, de discuter de l'origine de l'habillement : il a été élaboré pour tenir chaud. Mais, premièrement, les animaux s'en tirent sans vêtements. Ils sentent le froid, ne l'aiment pas, mais comme ils manquent d'intelligence, le besoin de se protéger contre le froid ne les a pas stimulés à inventer l'habillement. L'excitant extérieur ne suffit pas à l'expliquer. Les bêtes sont couvertes d'une toison qui les maintient au chaud, et l'Homme a perdu ce moyen de protection; cela suggère que l'Homme a évolué dans un milieu tempéré ou chaud où des vêtements n'étaient pas nécessaires quant à la température. Il est extraordinaire de constater combien un homme en bonne santé et habitué à l'air libre peut supporter le froid, en dépit de son manque de toison, aussi longtemps qu'il ne se lave pas, car la saleté et la crasse sont de grands protecteurs. En dehors des régions polaires, il serait difficile de trouver un climat plus glacial que celui de la Terre-de-Feu, et cependant les Fuégiens, en outre d'un morceau de toile, ne portent pas de vêtements, ou tout juste une peau suspendue au cou du côté du vent. Les aborigènes du centre de l'Australie ne pensent jamais à se couvrir, quoique les nuits soient froides, mais comptent sur leur feu pour leur tenir chaud. Le feu est certainement plus ancien que les vêtements, et il réduit le besoin de l'habillement, surtout du fait qu'il est plus plaisant et moins importun. Ceux qui vivent en plein air sont plus capables de résister au froid non seulement physiquement, mais aussi mentalement. Nous autres sentons davantage le froid, parce que, en outre du fait que nous nous lavons, nous sommes si habitués au confort que nous avons perdu l'habitude de pouvoir supporter les in-

commodités. Même les habitants des basses régions tropicales supportent mieux le froid des hautes altitudes que les Européens. Les montagnards ne sont souvent pas mieux vêtus que les habitants de la côte. Les aborigènes des hautes régions de la Papouasie ont été dépeints comme s'asseyant l'un derrière l'autre pour se protéger du vent glacial; quand le premier individu de la file a froid, il se place à la queue de la file. La solution du problème par une couverture ne paraît pas avoir été trouvée.

La théorie de la protection peut rendre compte des vêtements pour les régions froides, mais par pour les tropiques où ils représentent une incommodité sans contre-partie. L'abondance vestimentaire est indispensable dans la zone arctique, mais on ne devrait pas confondre avec ce fait celui de s'habiller quand il ne fait pas froid. En fait, les Esquimaux sont nus à l'intérieur de leurs huttes. Nous nous débarrassons de nos vêtements chauds chez nous, mais, par le jour le plus chaud du climat le plus tropical, nous supporterons cette gêne plutôt que d'aller nus. La raison en est le sentiment de pudeur.

On admet habituellement que le vêtement provoque le sentiment de pudeur, et non ce dernier le vêtement. De nombreux sauvages de l'Australie, de l'Océanie en général, de l'Afrique, se promènent tout nus et n'en ont pas de honte. Les Européens s'habituent bientôt à les voir ainsi et s'accordent à ne pas trouver la chose impudique. Une fois qu'on s'est mis à porter des vêtements pour couvrir sa nudité, il est très difficile d'y renoncer, de même que toutes les habitudes relatives aux questions sexuelles sont malaisées à modifier. Les vêtements peuvent être employés pour stimuler le désir en cachant et suggérant simultanément. Un chef fidjien très intelligent faisait la remarque que « dans les temps anciens, les femmes portaient des pagnes si courts que lorsqu'elles s'asseyaient, elles avaient toujours à tenir un genou en l'air pour couvrir leur nudité, et cependant personne n'en pensait du mal [1]. Aujourd'hui,

1. Pour exemples, voir le Musée d'Anthropologie de Cambridge.

les femmes portent de longues robes, et les jeunes gens ont des regards scrutateurs pour saisir quelque chose d'un coup d'œil. » Nous avons porté très loin l'art d'amorcer en cachant, ainsi que tous les peuples en état, comme dit BERGSON, de civilisation « aphrodisiaque ».

On a donc avancé la théorie que le premier but du vêtement aurait été non pas de satisfaire à la modestie, mais au contraire d'aiguiser l'appétit. On fait remarquer que quelques sauvages, au lieu de cacher leurs parties sexuelles, les mettent en évidence; ainsi les Australiens qui les peignent en vives couleurs lors de cérémonies. Les Egyptiens prédynastiques, comme de nombreux Africains et autres aborigènes, recouvrent le pénis d'une gaine, calculée pour attirer l'attention [1]. Il est toutefois dangereux de soutenir que parce qu'un objet produit tel effet, il a été inventé en vue de cet effet. L'effet peut être une conséquence accidentelle et non pas calculée.

Evidemment, il n'y a souvent pas d'intention de cacher le pénis, mais seulement de le couvrir, et c'est surtout le gland qu'on désire recouvrir. Ainsi, les Fidjiens n'avaient en général pas d'objection à ce qu'un jeune homme se promenât nu aussi longtemps qu'il n'était pas circoncis; une fois circoncis, il ne devait plus se montrer nu quel que fût son âge. En Afrique et en Nouvelle-Guinée, le gland est parfois recouvert d'un coquillage, une pièce d'étoffe cachant le tout, mais d'autres fois, pour la danse, la coquille est sur le gland sans qu'il y ait aucun autre vêtement [2]. Un garçon ne porte souvent pas de costume tant qu'il n'a pas passé par les cérémonies d'initiation et été fait homme. Endosser des vêtements est une partie essentielle de l'initiation. L'initiation prépare le jeune garçon à la vie sexuelle. Protéger la virilité, ainsi que le vagin [3], contre les influences mauvaises est la source d'une grande anxiété. Tous ces faits suggèrent que le port de vêtements était destiné à pro-

1. *Ancient Egyptians*, 77 (éd. de 1923, 83), Cf. KARSTEN, 151.
2. BRIFFAULT, III, 285, 290. Il discute le sujet tout au long; Margaret MEAD, *Growing up in New Guinea* (Londres, 1931), 34.
3. KARSTEN, 145 et s.

téger les organes génitaux contre le mal. Cette théorie explique l'usage de grands peinturlurages, car les couleurs rouge ou blanche, obtenues avec l'ocre, le calcaire et l'argile blanche ont des « vertus »[1]. La protection magique des organes génitaux est une coutume commune. Les enfants du Sud de l'Inde vont habituellement nus, sauf qu'ils portent une petite pièce de métal en forme de feuille suspendue au-dessus des organes génitaux, qui n'est pas destinée à les cacher, mais à les préserver.

L'habillement débute par la région sexuelle. Une forme simple consiste à passer une pièce de toile à travers les jambes et à la maintenir en avant et en arrière par une ceinture. Lorsque ce costume est par trop réduit, il ne fait qu'attirer l'attention, comme dans les Iles Trobriand[2]. On peut aussi passer une longue pièce de toile entre les jambes et autour de la taille, le vêtement étant ainsi d'une seule pièce. Le *dhoti* de l'Inde est simplement une pièce de cette sorte en T, de proportions très amples, qui pend entre les jambes et donne l'air de pantalons. Ce qui dépasse en longueur peut être jeté par-dessus l'épaule quand l'homme n'est pas au travail. Il n'y aurait qu'à coudre ces pantalons pour qu'ils devinssent permanents. Le pantalon l'emporte dans les régions septentrionales pour des raisons naturelles; dans la zone arctique, c'est le seul vêtement possible et son emploi y est étendu aux femmes. Celles-ci le portent rarement dans les régions tempérées; c'est toutefois le cas des Chinoises et des Mahométanes.

Le pagne est une ceinture à franges. Il est le costume commun des femmes en Mélanésie et ailleurs, ainsi que celui des hommes de Fidji dans les danses. Là où on possède de la toile, on peut en laisser pendre un morceau à la ceinture ou s'entourer les reins d'une pièce. Aux temps des dynasties égyptiennes, un tablier court remplaça la feuille portée sur la région pubienne. Chez les Malais, ce tablier tombe jusqu'aux chevilles et est appelé sarong.

La pièce de toile autour des reins a été substituée par les

1. Ci-dessous, p. 225.
2. *Vie Sexuelle*, pl. LXIX.

Européens à la pièce en T du Pacifique. A Fidji, « mettre une pièce de toile » signifiait « devenir chrétien ». Les pantalons sont aussi un signe d'européanisation. A Ceylan, un employé qui entre au service permanent du Gouvernement remplace le *dhoti* par des pantalons s'il est en service ou dans la rue.

Lorsque la pièce autour des reins est régulièrement plissée, elle devient un jupon (« kilt ») tel qu'il est porté en Albanie et par les touristes en Ecosse. Allongé, ce jupon devient une chemise comme celle portée par les femmes de l'époque minoënne.

La pièce du haut du costume est moins répandue que celle du bas. Comme elle est plus commune dans les pays froids, on peut penser qu'elle n'a été réalisée que pour tenir chaud. Cependant, à Tahiti, à Ceylan et dans d'autres régions chaudes, les hommes se découvrent le torse en présence d'un supérieur, cela en accord avec une règle commune selon laquelle le costume honorifique doit être enlevé en sa présence. Les Jukun, comme nous-mêmes et d'autres, avons la coutume contraire d'endosser le vêtement du haut devant les personnes que nous voulons honorer [1]. C'est peu poli de notre part de recevoir des hôtes en manches de chemise, quoiqu'il n'y ait vraiment rien d'impudique à la chose. Ces habitudes font penser que le vêtement permanent du haut, qu'il ne faut pas confondre avec le collet, le cache-nez, le surtout (« pullover »), le par-dessus, la blouse, mis pour avoir chaud ou dans un but de propreté, que le vêtement du haut disons-nous, a une origine purement cérémonielle; il est vrai que, dans les pays froids, on fait d'une pierre deux coups et que ledit vêtement pourvoit aussi au chaud. Certaines formes du vêtement du haut sont réservés aux grands personnages [2].

L'extrémité libre de la pièce qui ceint les reins, jetée sur l'épaule, pourrait être l'origine du drapé gréco-romain; il n'y a qu'à avoir une grande pièce indépendante pour obtenir la toge ou la « khlène ». Il est douteux que nous en puis-

1. Meek, 391.
2. P. ex. Meek, 137.

sions faire dériver l'habit commun. Les manches ont été sans doute ajoutées pour tenir chaud. On pourrait le supposer conçu comme un analogue des pantalons. Les Grecs portaient une tunique lâche (khiton) sous le drapé. La robe longue est un costume de l'Egypte et d'autres régions islamiques. Le veston s'étend maintenant d'Europe à travers l'Asie. Il est exceptionnel plus au Sud et n'a apparu en Inde qu'avec l'islamisme. Il n'a atteint Ceylan qu'avec les Portugais. Là, il est en général le signe d'un rang élevé. Les femmes de quelques tribus de Bornéo ont le buste encerclé d'anneaux de métal [1].

La peau est un matériel à la portée de la main, de même les feuilles et l'herbe. Les hommes des Iles Trobriand portent des feuilles de pandanus, les femmes de bananier [2]. L'étoffe d'écorce, écorce intérieure macérée du mûrier, battue de façon à donner de minces plaques blanches, est courante dans le Pacifique. Plusieurs plaques peuvent être collées ensemble. Il est évident que l'Homme était familiarisé avec le matériel d'écorce bien avant de découvrir la fabrication d'étoffe d'écorce, mais nous ne connaissons pas les étapes franchies de l'écorce à l'étoffe d'écorce. A Fidji et surtout à Samoa, on porte de fines nattes dans les cérémonies, et à Fidji, lors de funérailles, des nattes en haillons. Ces nattes sont faites de feuilles de pandanus, les mêmes feuilles dont se servent les indigènes des Trobriand pour recouvrir la région pubienne. La toile a remplacé les autres matériaux là où elle a pénétré, sauf dans la région arctique où le climat réclame la fourrure. Le cuir est rare parce que sa rigidité n'en permet l'emploi que pour des buts spéciaux.

Le vêtement peut être fixé à la taille, ou sous les aisselles, ou autour du cou, par pression, mais une fixation augmente la sécurité. L'épingle de l'âge du Bronze s'est développée en fibule, le prototype de notre épingle de sûreté. La fibule était tellement à la mode et si variée que c'est un des prin-

1. Illustrations dans W. MACDOUGALL & C. HOSE, *The Pagan tribes of Borneo*, 2 vol., Londres, 1912.
2. *Sexual life*, 255.

cipaux critères archéologiques pour la chronologie. Les disques magdaléniens, munis d'un trou au centre, ont été identifiés avec les boutons [1]. A partir des temps néolithiques et peut-être déjà auparavant, la Méditerranée et le Proche-Orient devinrent prépondérants : les vêtements lâches prévalurent et avec eux les fibules. Le bouton fut introduit par les gens du Nord et du fait de la poussée de la civilisation vers le Nord.

« Mettez un chapeau ou vous prendrez froid », est un conseil courant; mais nous ne prenons facilement froid sans chapeau que parce que nous nous sommes rendus douillets en en portant. Le chapeau est une source d'ennuis et, à notre époque où les jeunes n'aiment pas s'embarrasser inutilement, ils le laissent de côté. D'ailleurs on se préoccupe plus du bon ton que du danger de prendre froid. Même sous les tropiques, on ne peut fournir d'argument en faveur du chapeau. Les habitants de ces régions n'en portent pas pour se protéger : ou tout au plus comme à Ceylan, une pièce de toile ou une serviette quand ils sont exposés au soleil du milieu du jour; mais, comme ce couvre-chef n'est que de protection, il n'est pas employé lorsque la protection n'est pas nécessaire. Les plumes que porte sur la tête un Peau-Rouge ne le protègent pas, mais sont un insigne de son rang. Le chapeau est en général un insigne de la vocation et son usage est dicté par l'étiquette. Les règles sont à Ceylan et dans le Nord de l'Inde juste le contraire de celles concernant le vêtement du haut : la tête se couvre pour marquer le respect. Les Fidjiens enlèvent comme nous leur couvre-chef ou leur turban en présence de leurs supérieurs, mais quelques-uns ont le privilège comme en Angleterre, de rester couverts en présence du roi.

Le turban est sans doute une des premières formes du couvre-chef. Il continue à dominer en Inde. Le chapeau dur de la Chine et de l'Europe dérive probablement de la couronne. En Inde, il est réservé aux dieux, aux rois et aux grands. Il n'est apparu que tardivement, car les rois por-

1. Maccurdy, I, 195.

tent le turban dans les anciennes sculptures bouddhistes (du Ier siècle avant notre ère au IIIe de notre ère).

La forme générale de la couronne et du chapeau est déterminée par la forme de la tête, mais il y a toutes sortes de variétés secondaires. Il y a le cercle bas et large des fonctionnaires inférieurs de Ceylan et des cardinaux, la forme pointue conique des couronnes de l'Inde et de l'Indochine, le cylindre des Parsis et des Turcs, la barette de l'église romaine, le tricorne du XVIIIe siècle. Toutes ces formes et d'autres sont inspirées par des raisons qui n'ont rien à voir avec la mécanique. Dans certains cas, on sait que leur raison est purement rituelle [1]. La couronne a souvent la forme d'un sanctuaire, dans les régions bouddhiques. La forme circulaire est probablement une forme solaire dans quelques cas, en particulier en Egypte [2], tandis que la forme carrée peut être mise en connexion avec les quatre points cardinaux.

Le matériel des couvre-chef est le même que celui des vêtements, sauf que le bois, le carton et le métal entrent dans les chapeaux de cérémonie.

Le capuchon arctique ne doit peut-être pas être considéré comme un couvre-chef, mais comme une extension du vêtement à la tête.

La perruque remplit un emploi que nous jugeons pratique, mais elle a débuté dans un rôle qui ne l'était pas. Les grands dignitaires de l'ancienne Égypte la portaient par-dessus les cheveux. Chez les Banyasi, sur le bas Congo, ce sont les veufs qui en sont ornés.

Elle était portée à Fidji et aux îles Trobriand [3]. Souvent elle est faite avec les cheveux de décédés.

Il faut faire une distinction entre la chaussure qui protège simplement et celle qui est imposée par d'autres considérations. La chaussure de protection est rare, pour la bonne raison que le pied est fait pour un usage brutal. Les seules chaussures purement protectrices que j'aie

1. Ci-dessous, p. 185.
2. Moret, 283.
3. *Sexual life*, 256.

jamais vues sont faites à Ceylan : des villageois de la jungle portent parfois des sandales grossières de peau pour se protéger le pied des épines, mais ils s'en débarrassent dès qu'ils se trouvent sur un bon terrain. Les mêmes individus ne penseraient pas à porter des chaussures, ce qui ne conviendrait pas à leur rang. Il est impossible de rendre compte de l'usage continu de la chaussure du pur point de vue utilitaire : elle est inconfortable, déforme le pied, produit des cors et d'autres désagréments, diminue la stabilité, rend l'ascension difficile ou dangereuse. Tous ces inconvénients ne compensent pas le soulagement qu'elle peut apporter quand il fait froid, soulagement qui n'est pas très grand pour l'homme actif. On peut supporter d'avoir les pieds nus par nos hivers et la coutume n'a disparu que récemment en Grande-Bretagne.

Nous savons d'après les textes que les anciens rois de l'Inde portaient des chaussures en vertu d'une règle très commune de par le monde, selon laquelle le pied du roi ne doit pas toucher le sol. Une fois que le roi a été consacré, il doit porter des chaussures lorsqu'il se promène [1]. La chaussure paraît avoir débuté comme nécessité rituelle, qui a diffusé. Aujourd'hui encore, un coolie du Sud de l'Inde ne portera pas de souliers parce qu'il est de condition trop humble, mais un contremaître en subira le désagrément pour faire reconnaître son rang. La règle propre à l'Inde et la règle biblique sont les mêmes, comme pour le vêtement du haut : vous enlèverez ces pièces de costume en présence de supérieurs [2]. La règle européenne veut le contraire.

En se répandant sur le monde, la chaussure n'y a cependant pas rattrapé le couvre-chef, sauf dans les régions arctiques où le climat fait d'elle une nécessité, mais la chaussure arctique est molle et confortable.

Les matériaux qui servent aux vêtements n'ont pas la solidité suffisante pour résister au frottement. Le cuir est donc devenu le matériel habituel de la chaussure : il offre

1. *S. B.*, V, 5, 3, 6 et s. Cf. *Golden Bough*, 2e éd., I, 234, 236; III, 202. Ellis, *Polynesian researches*, III, 101 et s., 108, 113 et s. Ci-dessous p. 186.
2. Exode, III, 5.

le double avantage d'être flexible et durable. Il fut sans doute tout d'abord utilisé sous forme de peau séchée, telle qu'on l'emploie encore, pour les sandales, dans la jungle de Ceylan. Le caoutchouc est un nouveau venu.

Tout tend à prouver que le vêtement permanent n'a pas été imposé à l'origine par le climat, mais plutôt qu'il a rendu la vie possible dans les climats plus froids que ceux pour lesquels l'Homme était fait.

Les vêtements ont aussi été adaptés à la protection contre les heurts. Les Gilbertains portent une armure tressée, avec un casque fait de la peau d'un poisson à piquants. Les Wavira de l'Afrique ont une armure de cuir. L'âge du Bronze introduisit l'armure métallique. L'armure n'a pas été très en faveur, tant qu'elle n'était pas en métal, et même la métallique n'a pas eu une longue carrière. Elle empêche les mouvements; or la mobilité est inestimable. Dès que les armes à feu l'emportèrent sur le métal, l'armure retomba en défaveur. Les casques cependant reprirent vie lors de la Grande Guerre, ensuite de circonstances spéciales.

Le bouclier a une distribution beaucoup plus vaste. Il ne s'est pas développé à partir du vêtement, mais du bouclier-bâton (bâton de parade, c'est-à-dire pour parer les coups) qui est une invention mécanique. Le bâton ferré du moyen-âge était une arme qui servait indifféremment à parer et à attaquer. Le bouclier australien est aussi un bâton de parade, court et très épais, surtout en son milieu. Une excavation est taillée pour la poignée, la voussure correspondante servant de garde. A Choiseul, une des Salomon, les indigènes se servent de feuilles de pandanus couvertes de roseaux. Près de là, à Kusaï, elles sont couvertes d'un fin clayonnage. Les boucliers de peau sont communs en Afrique et dans HOMÈRE. La peau peut être couverte de métal, et les boucliers tout en métal furent classiques pour les Grecs, les Romains et pour l'époque de la Tène en Europe. Le désagrément du bouclier, c'est que plus il accorde de protection, moins il devient maniable.

Il est l'exemple, à une petite échelle, d'un des grands

problèmes de la guerre et de la civilisation en général : masse ou mobilité.

Le costume du plongeur est une autre adaptation d'une forme ancienne à une nouvelle fonction. L'idée du surnagement y est ajoutée.

Bibliographie

Schurtz (Heinrich). — *Die geographische Verbreitung der Negertrachten*, dans Internationales Archiv für Ethnographie, IV, 1891. La première étude de distribution des costumes africains.

Bourdeau (Louis). — *Histoire de l'habillement et de la parure*, Paris, 1904. Bonne étude d'ensemble, mais à peu près limitée à l'Occident.

Karsten (R.). — *The civilization of the South American Indian*, Londres, 1926. Traite aussi du domaine religieux, mais est dominé par l'idée de l'animisme.

Jünger (Al.). — *Kleidung und Umwelt in Afrika*, Leipzig, 1926. Cartes et illustrations utiles, mais ne voit le costume que par rapport au milieu physique, oubliant le facteur humain.

Köhler (C.). — *A history of costume*, éd. augmenté par Emma von Sichart, Londres, 1928. Collection très complète et bien illustrée des faits, mais aussi limitée au Proche-Orient et à l'Europe occidentale.

Flugel (J.-C.). — *The psychology of clothes* (Intern. Psychoanalytic Library), Londres, 1930. Étude instructive du point de vue psychologique, mais historiquement viciée parce que prend régulièrement l'effet pour la cause.

Muraz (G.). — *Les cache-sexe du Centre africain*, dans Journal de la Société des Africanistes, II, 1932. La région du Chari présente un bon nombre des cache-sexe possibles, dûment illustrés.

CHAPITRE IX

LA RECHERCHE DE LA NOURRITURE

Les dents de l'Homme sont là pour nous montrer qu'il était à l'origine, comme aujourd'hui, un omnivore. L'animal qui va servir de nourriture étant cependant mobile, doit être immobilisé et frappé avec un objet dur, ce qui fait qu'il est beaucoup plus facile archéologiquement de trouver les débris de ce qui concerne la chasse que ceux d'autres modes de recueillir de quoi manger. Les instruments de chasse sont même à peu près tout ce que nous avons dans ce domaine pour les temps paléolithiques. Aussi d'anciennes spéculations ont-elles fait concevoir l'Homme du Paléolithique comme un chasseur pur et simple. S'il existe de par le monde des peuples vivant de chasse exclusivement, nous devons les considérer comme hautement spécialisés et non pas primitifs. Les Esquimaux sont de purs chasseurs seulement parce qu'ils n'ont pas de nourriture végétale

L'ancienne théorie voulait que l'Homme eût débuté comme chasseur, puis fût devenu pasteur, puis agriculteur, et enfin industriel. Mais nous voyons maintenant que les pasteurs nomades ont aussi atteint une haute spécialisation, qu'ils sont des agriculteurs limités par les circonstances (cela doit encore être contrôlé) au bétail et aux chevaux. Cela est particulièrement clair pour les Massaï, dont une partie sont restés agriculteurs [1]. L'ancienne conception des étapes de la civilisation a pourtant été reprise récemment sous une forme nouvelle [2].

Le Noir de l'Australie nous donne probablement une bonne idée de la façon dont vivait l'Homme du Paléoli-

1. Hollis. Certains des anciens Bretons. César, *B. G.*, V, 14.
2. L. T. Hobhouse, C. G. Wheeler & M. Ginsberg, *The material culture and social institutions of the simpler peoples*, Londres, 1915.

thique, sauf aux époques de froid glaciaire. Il mange tout ce qui est mangeable : serpents, larves, kangourous, oiseaux, grains, racines. PERRY appelle de tels peuples des collecteurs. Les vrais collecteurs sont rares : ce sont les Australiens, les Bochimans, les Pygmées de la Presqu'île de Malacca, quelques tribus de l'Amérique du Nord et les habitants de la zone arctique. Il ne faut pas conclure pour chacun de ces peuples qu'ils sont les descendants des collecteurs hypothétiques du Paléolithique. Les collecteurs de la zone arctique, et même ceux des zones tempérées, peuvent représenter des réversions imposées par le climat ou un insuccès. Il faut décider pour chaque cas en particulier, par une étude comparée des détails de l'organisme social. Une réversion est toujours possible parce qu'aucune population, à l'exception des purs citadins, ne cesse complètement de se livrer à la cueillette (collecte). Nous chassons encore si nous le pouvons, nous cueillons des baies dans la campagne, enfants nous avons probablement volé des pommes et pillé des champs de raves. Quelques peuples agriculteurs, comme les Fidjiens, se réservent de faire la cueillette des tubercules sauvages et d'autres nourritures pendant les mauvaises années.

Peut-être serons-nous un jour assez heureux pour trouver le contenu d'un estomac de l'être du Paléolithique ancien et apprendrons-nous ainsi de quoi se composait sa nourriture végétale, comme nous l'avons appris pour les Egyptiens prédynastiques. On a trouvé dans leurs intestins les racines-tubercules du *Cyperus esculentus*. Elles étaient de petites dimensions et on en a conclu que ces Néolithiques les avaient cueillies sauvages ou ne les avaient pas cultivées assez longtemps pour en obtenir de plus grandes [1]. Par ailleurs, nous déduisons de ce que nous observons chez les collecteurs modernes que les racines et les fruits ont dû jouer le plus grand rôle dans la nourriture, surtout les racines, qui se conservent mieux et soutiennent mieux. L'Homme n'a pas le monopole de la consommation de

1. *Ancient Egyptians*, 42 (1923, 49).

racines : les cochons les recherchent, guidés par l'odorat. On ne sait pas comment l'Homme les a découvertes. Peut-être n'est-ce pas lui qui a fait cette trouvaille, mais quelque ancêtre, guidé par l'odorat, certes autrefois plus développé qu'aujourd'hui ; l'Homme n'eut qu'à suivre la tradition.

Les outils nécessaires pour extraire les tubercules sont vraiment simples. J'ai vu un Fidjien casser un bâton, l'aiguiser avec les dents, et déterrer un tubercule sauvage. Toute une série d'instruments d'agriculture sont dérivés de ce bâton.

La mer ne fournit pas beaucoup de nourriture végétale, mais on mange certaines algues.

Le désir de nourriture animale a stimulé l'esprit du chasseur, le poussant à des efforts d'invention toujours augmentés. La sagaie maintint sa prédominance jusqu'à l'apparition des armes à feu. Les Grecs et les Romains chassaient à la sagaie par sport et les Anglais aux Indes continuent à chasser le sanglier à la pointe. Chasser à la dague nécessite la coopération de chiens. La flèche est nécessaire quand la proie ne peut être approchée, mais son emploi nécessite plus d'attention, vu sa petitesse et sa moindre efficacité. On peut remédier à la chose en l'empoisonnant. Des flèches de harpon, c'est-à-dire des flèches à pointe détachable, sont utilisées par les Andamanais [1].

Toutes ces méthodes peuvent être employées par le chasseur seul, mais la chasse en coopération est beaucoup plus productive. Des rabatteurs dirigent l'animal dans un cercle d'hommes armés, méthode dont on se sert pour les lions en Afrique, pour les coqs-de-bruyère en Écosse. Cette invention a dû avoir un grand effet sur l'organisation sociale. Le gibier peut aussi être rabattu dans des filets, comme nous le voyons sur la coupe de Vaphio [2]. Les éléphants sont rabattus dans des enclos, mais pas pour l'obtention de nourriture.

On use de pièges. La fosse couverte, avec ou sans un

1. Harrison, *The evolution of domestic arts*, 7.
2. C. Tsountas & J. I. Manatt, *The Mycenaean age* (Londres, 1897), 216. Cf. *Lau Islands*, 211.

épieu dans le fond en est un modèle simple. Il y a des pièges plus compliqués, dans lesquels la victime met en mouvement un poids ou une pointe qui la tue. On se sert aussi de lacets [1]. Le piège est un danger public sauf dans les petites communautés où chacun sait ce que font les autres. On peut élever la même objection contre l'empoisonnement d'étangs où l'on vient boire, pratiqué par les Aranda.

Pour approcher de leur proie, les Bochimans, les Jukun et d'autres se déguisent eux-mêmes en animaux [2]. Cette méthode peut avoir joué un rôle important dans le développement du rituel totémique et dans la domestication.

Comme l'Homme a un odorat dégénéré et qu'il est lui-même lent de mouvement, il a mis à son service l'odorat et les jambes du chien. Le chien est probablement le premier animal qui ait été domestiqué. Ses restes sont les premiers qui donnent l'impression d'être ceux d'un animal ayant vécu avec l'Homme, mais nous ne pouvons pas remonter au-delà du Mésolithique. Même dans des communautés d'agriculteurs comme chez les Fidjiens, le chien fait un peu plus que vivre simplement avec l'Homme, prenant ce qu'on lui donne, attrapant ce qu'il peut avant qu'une pierre l'atteigne, bref se comportant en parasite qui aide l'Homme et s'aide lui-même. La domestication d'autres animaux a été tentée, celle du guépard en Inde, celle du faucon, amené d'Inde en Europe.

Le cheval a été utilisé pour remédier à la lenteur de l'Homme, en Europe et en Asie, puis parmi les Peaux-Rouges d'Amérique.

Les larves et les chenilles n'ont qu'à être cueillies.

Les gravures du Paléolithique supérieur montrent que la pêche était déjà connue. On a trouvé des ossements de poissons dans les dépôts du Magdalénien. Toutes les méthodes de chasse sont aussi exploitées à la pêche, qui n'est qu'une chasse sur l'eau. L'évolution de la pêche ne peut donc être étudiée indépendamment de celle de la chasse et *vice versa*.

1. Meek, 415.
2. Sollas, 433; Meek, 414; Mortillet, 83.

C'est à terre que la sagaie fut certainement d'abord utilisée. Une transition naturelle entre chasse et pêche est la chasse à la sagaie au phoque. Notez, toutefois, l'adaptation! A terre, quand la proie se sauve, le chasseur peut la suivre. Il ne le peut pas en mer. La difficulté est tournée par l'emploi de barbelures qui empêchent le poisson de se débarrasser de l'arme, de sorte que l'animal peut tout de même être suivi. Si vous avez une longue corde susceptible de se dérouler et une tête détachable à votre arme, vous possédez un harpon. On connaît des harpons du Magdalénien; ceux-ci ont pu avoir des précurseurs : des pointes de pierre ou d'os taillées sur le côté. La sagaie est en grande faveur dans le Pacifique pour la pêche. Les indigènes fabriquent une sagaie légère munie de plusieurs pointes divergentes : quand ces pointes pénètrent le poisson, elles divergent davantage et le tiennent ainsi ferme. Récemment, ils ont transformé une de ces armes de bois en arme métallique. En Nouvelle-Guinée et ailleurs, on se sert aussi de l'arc et de la flèche. Cette arme nécessite une très grande habileté, qui doit être acquise dès l'enfance. Les habitants du Pacifique plongent et piquent au couteau les poissons dans leurs trous.

Les Fuégiens passent pour capturer le poisson avec une ligne et un appât, mais sans hameçon, comme nos enfants en usent avec les grenouilles[1]. Des éclats d'os ou de corne, droits et appointis aux deux extrémités, de l'époque magdalénienne, sont les prototypes du hameçon. La ligne était attachée au milieu. De ces hameçons droits sont encore en usage en Océanie et même en Angleterre. Des épines peuvent utilement jouer le même rôle[2]. Les hameçons courbes, mais encore sans barbelures, étaient connus des Maglemosiens. Les insulaires du Pacifique se servent d'un hameçon fait d'une pièce plate d'huître perlière présentant une légère torsion hélicoïdale. La pointe est un morceau d'écaille de tortue courbé à chaud; il n'y a pas d'appât, mais comme le hameçon a un mouvement rotatoire, il est pris pour une

1. Radcliffe, 41.

2. Cf. Radcliffe, 357; H. S. Harrisson, *War and the chase* (Horniman Museum), 2e éd., 77.

proie par le poisson. C'est un modèle habituel [1]. Nous pêchons de même avec des imitations de petits poissons en métal ou en caoutchouc. Les hameçons barbelés se manifestent à l'âge du Fer en Europe. Les Tonganais pêchent à la traîne avec de petites pierres coniques recouvertes d'un caori tacheté et munies d'une queue, tandis qu'ils entonnent une incantation. La pieuvre, prenant l'amorce pour un rat, à ce qu'ils disent, se jette sur elle et est hissée à bord. L'incantation est l'essentiel. Un mythe a cours en connexion avec cette méthode.

Les habitants d'Eddystone ont un piège ingénieux. Il est de forme conique, fait d'épines, aux pointes tournées en dedans. Celles-ci sont amorcées et le piège tenu dans l'eau par des pierres. Le poisson entrant dans le piège est pris par les épines; en se débattant, il dégage le piège qui remonte à la surface. Quelques pièges sont des modifications de filets, mais sans nœuds. L'un d'eux est fait d'une plante rampante en forme de cloche allongée, qui se ferme au moyen d'une liane aussitôt que le poisson est entré. Nous nous servons de pièges pour les homards.

Les requins sont pris au nœud coulant à Samoa : on descend par-dessus bord un morceau de viande et le nœud coulant, le requin étant attiré par une incantation.

Le filet, si peu en faveur à terre, est devenu le principal engin de pêche. Chasser le poisson dans les filets est une pratique commune. Le filet convient aux eaux basses, en particulier dans les lagunes de coraux. La pêche à la traîne est probablement plus tardive, surtout celle qui se fait à distance des côtes. Le filet a servi à prendre les sous-marins pendant la guerre.

A côté des grands filets, il y en a de petits, individuels, notablement celui qu'on lance sur un banc de poissons (Tonga).

En des occasions spéciales, les Fidjiens se servent, au lieu d'un filet, de feuilles de cocotier tordues en une longue corde, les folioles pointant en dehors comme des aiguilles.

1. Harrison, l. c.

Les poissons sont entourés par cette corde et peu à peu poussés dans un enclos de pierre; ils pourraient aisément passer au delà de la corde, mais ne le font pas. On en use de même à Eddystone avec une liane mince. Les indigènes mettent les résultats à l'actif d'agents surnaturels. Cette méthode nécessite un grand nombre d'hommes, l'organisation d'une communauté, et contribue à la maintenir.

On emploie le barrage pour les poissons comme pour les quadrupèdes. Les Fidjiens construisent une claie en demi-lune à travers le passage suivi par les poissons au reflux. La partie centrale est double et présente une ouverture au milieu. Les poissons pénètrent dans deux chambres dont ils ne peuvent ressortir. On les assomme quand la marée a complètement baissé.

Les habitants d'Eddystone empoisonnent le poisson, ou plutôt le stupéfient en déchargeant dans l'eau de l'étang ou de la mer quelques corbeilles d'une certaine feuille, concassée. Ceux de Lakemba se servent de limaces noires de mer après les avoir secouées dans une corbeille avec du sable de façon à leur abraser la peau. Les poissons sont aisément harpés lorsqu'ils en sortent stupéfiés. L'empoisonnement du poisson survit dans le comté de Kerry [1].

Le chien n'est d'aucune utilité dans l'eau, sauf pour la chasse de la loutre, qui est à demi-terrestre. Le pêcheur doit chercher d'autres alliés. Les Chinois en ont trouvé un dans le cormoran. Le poisson suceur, attaché par la queue, est lâché; il s'agrippe à une tortue qui est amenée. Aucun de ces collorateurs n'est cependant intelligent comme le chien.

Les mollusques, restant pour la plupart en place, n'ont pas stimulé le génie inventif de l'Homme. On mange les méduses en Chine.

La graisse est de valeur non pas seulement pour son usage pratique, mais encore plus pour ses vertus rituelles. L'animal gras est commun. La plante grasse l'est moins, mais les végétaux sont habituellement écrasés, et si le végétal est gras, l'huile suinte. L'effet qu'a le soleil pour cette extrac-

1. Harrison, l. c.

tion de l'huile est connue dans le Pacifique. Une fois le principe connu, il peut être facilement étendu à d'autres matériaux. Sous les tropiques, la noix de coco est si abondante sur certaines côtes qu'elle suffit à tous les besoins. En Afrique occidentale, on a l'huile de palme.

Parmi les graines, celles de lin ont donné de bons résultats. L'olivier fournit une des meilleures huiles aux populations circum-méditerranéennes. Les Babyloniens ne le connaissaient pas et utilisaient les grains de sésame [1].

Bibliographie

Mortillet (G. de). — *Origines de la chasse, de la pêche et de l'agriculture*, Paris, 1890. Conserve encore de sa valeur quoiqu'il ait près d'un demi-siècle, mais étant exclusivement archéologique, n'offre que quelques échappées sur l'évolution des sujets traités.

Radcliffe (W.). — *Fishing from the earliest times*, 2e éd., Londres, 1926. Exhaustif, mais a vraiment trop de longueurs.

Harrison (H.-S.). — *War and the chase* (Handbook to the Horniman Museum), 2e éd., Londres, 1929.

Koch-Grünberg (Th.). — *Jagd und Waffen bei den Indianers Nordwestbrasiliens*, dans Globus, XIIIC, 1903.

Avelot (R.) et Gritty (H.). — *La chasse et la pêche dans les forêts de l'Ogooué (Congo français)*, dans L'Anthropologie, XXIV, 1913.

Lips (Julius). — *Fallensysteme der Naturvölker*, dans Ethnologica, III, 1927.

Mérite (Édouard). — *Différents engins pour la capture des animaux*, dans L'Ethnographie, nos 15-16, 1927.

Hyades. — *La chasse et la pêche chez les Fuégiens du Cap Horn*, dans Revue d'Ethnographie, IV, 1885.

Krause (Eduard). — *Vorgeschichtliche Fischergeräte und neuere Vergleischsstücke*, dans Zeitschirft für Fischerei, XI, et Berlin, 1904.

Gruvel (A.). — *La pêche dans la préhistoire, dans l'antiquité et chez les peuples primitifs*, Paris, 1928. Classification très incomplète des modes de pêche.

Findeisen (H.). — *Die Fischerei im Leben der « altsibirischen » Völkerstämme*, dans Zeitschrift fur Ethnologie, ann.60, 1929.

1. Daremberg & Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* sous *Olea; Iliade*, XVII, 53 et s.

CHAPITRE X

LA PRODUCTION DE LA NOURRITURE

L'Homme fit un pas considérable en avant quand il commença à mettre en réserve la nourriture qu'il collectait. Un nouveau pas en avant fut fait quand il mit en réserve la plante ou l'animal vivants jusqu'au moment où il désirait les consommer.

La domestication n'est pas un fait particulier à l'Homme dans le monde animal. Certaines fourmis ont des pucerons comme bétail et cultivent des champignons; cependant c'est tout de même un fait particulier à l'Homme parmi les mammifères.

Naturellement, on a invoqué la théorie de l'accident heureux. On a supposé, par exemple, qu'un beau jour de bonnes graines furent jetées par hasard et se mirent à germer à côté de la maison. Un grand penseur a vu ces possibilités et en a usé. Cependant, cette belle fresque n'explique pas comment l'Homme a soudain réalisé les possibilités qu'il avait depuis de longs âges devant son nez sans les utiliser, et cela surtout si, comme VAVILOV le prétend, les plus anciennes plantes domestiques ont été, de même que le chien, attirées par les habitations, demandant pour ainsi dire d'être cultivées. Pour que l'Homme ait pensé à les cultiver, il faut que son esprit ait travaillé quelque temps dans cette direction. Nous devons nous demander quelles ont pu être les idées qui l'ont fait songer à la chose. Certainement, ce n'était pas la découverte de la germination, postérieure, nous avons des raisons de le croire, à l'agriculture.

Comme les graines sont les seuls végétaux que peut fournir l'archéologie, celle-ci tend à oublier les racines. Il existe aujourd'hui des communautés agraires, par exemple dans

le Pacifique, qui vivent de racines et ignorent les graines. Il est très possible que ce soient les racines qui aient conduit à la découverte de l'agriculture. De nombreuses racines présentent une importante particularité, celle de redonner une plante si vous n'en plantez qu'une partie. Ce n'est pas nécessairement avec des plantes domestiques que la découverte a été faite. Quand les Fidjiens ont épuisé leur provision de tubercules (ignames), ils coupent la queue de tubercules jeunes et recouvrent le reste, de la longueur de la main, de terre. Ces têtes donnent de nouveau des ignames la même saison. Je ne sais pas si l'on traite aussi de cette manière les ignames sauvages. Le jour où vous coupez ainsi une racine et laissez le reste croître, les fondations de l'agriculture sont posées. Les natifs de l'Australie occidentale, qui sont des collecteurs, après avoir déterré les ignames sauvages, en insèrent la tête feuillue de nouveau dans le sol pour qu'elle prenne racine [1]. Malheureusement, les méthodes de planter des natifs sont peu connues; quant à leurs théories, nous n'en savons rien parce que nous ne pouvons pas les mettre dans nos musées. Puis, l'agriculture se traite à part, alors que de toute évidence l'art de cultiver et le rituel sont des faces d'un même processus de découverte. Je suis convaincu qu'on ne comprendra jamais le début de l'agriculture en dehors des rites funéraires et vice-versa [2].

On a trouvé dans l'intestin des Égyptiens prédynastiques une sorte de millet qui n'est plus cultivé [3]. La culture du grain est bien attestée pour le Néolithique européen. Le blé était alors la céréale la plus connue, sous trois variétés. Il y avait aussi diverses variétés d'orge. Les Néolithiques avaient des pierres à moudre. La mouture du grain est probablement plus ancienne que sa culture, puisque les Australiens la pratiquent sans savoir cultiver.

Frazer a proposé une théorie de l'origine de l'ensemencement qui a le mérite d'expliquer et non de chercher un refuge dans un accident hypothétique et indémontrable.

1. Harrison, *Evolution of domestic arts*, 12.
2. Ci-dessous, p. 240.
3. *Ancient Egyptians*, 42-9.

Chez les Kaitish du Nord de l'Australie centrale, le chef se rend au grenier des objets de culte, les tire dehors, les frotte de graisse et prononce des incantations. Il en peint deux d'ocre rouge, les décore de lignes et de points avec du duvet, les points représentant des graines d'herbe. Il frotte les amulettes l'une contre l'autre de sorte que le duvet vole dans toutes les directions. D'autres rites sont encore accomplis. Quand les graines sauvages commencent à croître, quelques-unes sont apportées pour être plantées rituellement. Un homme plante une petite semence dans la bouche du chef qui souffle dans toutes les directions « dans l'idée de faire par là croître l'herbe en abondance partout [1] ». Il n'y a pas là l'idée de disperser les graines de façon à ce qu'elles puissent croître. L'effet est purement « magique ». Cette façon de souffler n'est pas seulement pratiquée avec des graines : c'est un mode habituel de provoquer la multiplication. Pour faire pleuvoir, on souffle du gypse ou du cristal en poudre qui représente les nuages [2]. Souffler des grains est donc simplement une application du principe général selon lequel une chose peut être multipliée en répandant à l'entour quoi que ce soit qui la représente [3].

Frazer suggère que les graines croîtraient réellement. Observant ce phénomène, le natif « pourrait, à l'occasion, semer des graines sans s'accompagner des chants et des charmes auxquels il attribuait tout d'abord une grande part de l'efficacité du rite. En d'autres termes une agriculture purement rationnelle pourrait provenir, de façon naturelle, du développement de ce qui était à l'origine une cérémonie purement magique [4] ». En fait, l'Homme n'a jamais renoncé complètement à s'accompagner de « chants ou de charmes », ou de quelque sorte de rituel, pas même en Europe.

Par « rationnelle » Frazer entend une théorie que nous pouvons accepter, ce qui est un usage impropre, mais com-

1. B. Spencer & F. J. Gillen, *Northern tribes of Central Australia*, 291 et s.
2. Ibidem, 285, 311.
3. Ci-dessous, p. 171.
4. *Totemism and exogamy*, I, 217; IV, 19.

mode, du terme. Littéralement, « rationnel » est ce qui est fait avec une raison, comme conséquence logique de cette raison. Le comportement ne devrait être désigné du nom de rationnel que quand il est la conséquence naturelle d'une raison. Si les Kaitish traduisent une théorie en ses conséquences logiques, ils ne peuvent être taxés d'irrationnels. Si nous entendons par rationnel ce qui est vrai, en accord avec nos propres théories, alors je suis le seul être vraiment rationnel sur la Terre, car je suis le seul qui soit d'accord avec moi-même sur tous les points.

La prétention de baser toutes ses pensées sur la raison est taxée de rationalisme. Le rationalisme domine l'étude comparée de l'Homme, surtout celle de la « culture matérielle ». Admettre qu'une « raison » pratique (c'est-à-dire sensible) s'est développée à partir d'une raison non rationnelle (c'est-à-dire non scientifique, ou en bon français, d'une fausse raison) va à l'encontre de tous les préjugés des archéologues et des technologues. Les rationalistes ne veulent en particulier pas convenir qu'un rituel, qu'ils regardent comme un non-sens, pourrait avoir donné lieu à un ensemencement, tenu par eux pour un procédé « scientifique ». Ils préfèrent croire que l'Homme a trébuché sur l'ensemencement par pur accident, plutôt que d'admettre qu'il y est arrivé selon une théorie prétendue insane.

La langue prouve cependant que notre conception actuelle de la germination est relativement récente. Nous employons encore le même mot semence pour le grain et pour la sécrétion fertilisante masculine, quoique l'analogue du grain, parmi les animaux, soit l'embryon ou l'œuf fertilisé, et non la sécrétion masculine. Les Romains appelaient l'un et l'autre *semen*. Les auteurs classiques tracent constamment un parallèle entre l'acte de semer et la procréation. En Inde, il ne s'agit pas seulement d'une similitude poétique, mais d'une théorie rituelle : des grains de riz sont employés dans le rituel pour représenter la semence imprégnant la femelle [1]. Puis, le grain et la semence sont sérieu-

1. *Ait. Br.*, I, 1.

sement traités comme analogues de la pluie. La pluie remplit dans le monde la même fonction que l'éjection séminale dans les relations d'homme à femme [1]. Les Jukun pensaient que les moissons mûrissantes après la mort du roi étaient sa propre semence (notez de nouveau la connexion des funérailles et de la « cultivation ») [2]. Il y eut certainement un temps où les semences furent considérées comme un fertilisant, quelque chose qui engrossait la terre. Les graines étaient donc répandues selon le même principe que l'eau, et non pas selon une analogie avec la plantation d'une igname ou d'un oignon. C'est peut-être ce principe général qui est à la base de la cérémonie des Kaitish [3].

Des racines telles que les ignames sont fréquemment plantées dans des monticules. Cela demande une explication. Les plantes sauvages ne produisent pas de monticules. Il est possible que les premières racines cultivées furent celles qui croissaient sur les tas de débris de l'Homme.

Et qu'est-ce qui a un jour induit l'Homme à retourner tout le champ, comme nous le faisons, au lieu de creuser de petites fosses en cercle pour élever un tumulus comme les Fidjiens? Les insulaires de Lau retournaient parfois tout un champ parce qu'ils supposaient que c'était bon pour les ignames. Quelques-uns, cependant, firent une expérience : ils retournèrent une partie du champ et constatèrent que les ignames étaient plus « énergiques » dans le terrain qui avait été complètement retourné. Ils établirent la théorie que si le sol est retourné, les espaces entre les tumulus sont chauds quand il y a du soleil et froids quand il y a de la pluie. Cette observation liquide l'idée préconçue que les « sauvages » ne font ni expériences, ni théories, et n'apprennent pas même par empirisme. En fait, comme résultat de leur expérience, les insulaires de Lau rejetèrent une méthode qui est fondamentale pour l'agriculture européenne.

1. *S. B.*, VII, 4, 2, 22 et s.

2. MEEK, 166. Cf. HOLLIS, 279; W. BUDGE, *Osiris and the Egyptian Resurrection* (Londres, 1911), 8, 15.

3. Ci-dessous, p. 174.

La méthode de l'apport de terre paraît s'être continuée après la découverte de l'ensemencement des graines. Les Jukun plantent les graines dans des tumulus. Les Hopi du bassin du haut Colorado n'établissent pas de terrasses, mais plantent de dix à vingt graines dans des trous de vingt-cinq à trente centimètres. Cela pourrait être une adaptation de la méthode de l'apport de terre à de nouvelles conditions, car des crues rapides balayeraient les tumulus.

L'origine de la charrue a toujours été discutée du point de vue rationaliste. Nous n'avons cependant pas le droit d'ignorer les théories de l'ensemencement qui ont été esquissées, ni l'analogie constante de l'agriculture à la charrue et de la procréation [1]. Il est significatif que notre manière de labourer d'abord, et de semer ensuite, ne soit pas le procédé originel. Les peintures égyptiennes [2] des IIIe et IVe dynasties font nettement voir que le labourage et l'ensemencement étaient simultanés, et, bien plus, que, dans quelques cas, le semeur précédait la charrue au lieu de la suivre. Le labourage n'était donc qu'une partie de l'ensemencement. Toute théorie du labourage doit aussi tenir compte du rituel qui l'accompagnait, car c'est dans le rituel que les théories s'expriment : le rituel est un manuel de l'ancienne physique et de l'ancienne biologie. Une coutume commune veut que le roi (le dépositaire de la fertilité) soit le premier à labourer, ce qui donne lieu à une festivité [3]. Ce n'était pas le simple retournement de la terre qui était efficace, mais son retournement par un homme en puissance de la vivifier.

La civilisation a été généralement liée aux rivières ou à la mer; mais les berges des grands fleuves qui vont du Nil à l'Indus ont été, à certaine époque, la scène de tels progrès dans la marche de la civilisation, que les archéologues parlent

1. P. ex. PLATON, *Cratylus*, 406 b; SHAKESPEARE, *Antony and Cleopatra*, II, II.

2. W. F. PETRIE, *Medum*, pl. XXVIII, centre; N. de G. DAVIES, *Rock-tombs of Sheikh Said*, pl. XVI; A. ERMAN, *Ægypten und Alt-Ægyptisches Leben* (Tubingue, 1923), 515; *Life in Ancient Egypt* (Londres, 1894).

3. Quaritch WALES, 256 et s.; T. W. Rhys DAVIDS, *Buddhist birth stories* (Londres, 1880), 74.

souvent de cette région comme du berceau de la civilisation. Cependant, le terme de civilisation est relatif : elle n'a pas de commencement et n'a pas de fin; il y a seulement des peuples plus civilisés que d'autres. La question de savoir où la civilisation a débuté n'a donc pas de signification. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que les peuples riverains de l'Est ont donné une fois à la civilisation un rude coup de fouet. Sans doute les rivières y ont contribué, parce que l'agriculture était largement dépendante des inondations. Étendre leur action ou la limiter, c'est commencer à faire de l'irrigation. L'agriculture en terrasses est largement pratiquée sur le versant des collines et dans les vallées dont la pente est suffisante pour pouvoir être brisée en pièces nivelées, l'une au-dessous de l'autre. On se sert de cette méthode pour le taro, une racine, et on pourrait en induire, de façon naturelle, que cette forme d'irrigation est plus ancienne que l'ensemencement de graines. Mais il est précisément possible qu'un peuple qui semait des graines introduisit l'irrigation dans le Pacifique sans les graines. La distribution de l'irrigation du taro dépend beaucoup du climat, car le taro croît favorablement, sans irrigation, sur le versant de collines pourvu que la pluie soit abondante [1]. Il en est autrement du riz : à l'exception d'une variété montagneuse, il nécessite l'inondation, et, que le climat soit humide ou sec, il doit être cultivé dans des champs inondés de la quantité suffisante d'eau au bon moment. Sa culture ne peut donc être que consécutive à une longue expérience de l'irrigation.

En tout cas, l'irrigation en terrasses doit avoir débuté dans une région de collines, comme on le suppose aussi pour l'utilisation des graines. L'eau doit être aménagée dans ce système de façon à couler le long du bord supérieur des champs par de petites écluses. Ces petits canaux peuvent être élargis et aménagés pour amener de l'eau sur des terrains qui n'avaient pas été cultivés jusque-là, de telle sorte qu'un système d'irrigation se développe. L'eau

1. Rivers, *Irrigation and the cultivation of taro,* dans *Psychology and Ethnology.*

doit être dûment répartie aux divers propriétaires des champs. C'est là une source abondante de querelles et les pays à irrigation doivent être strictement organisés.

Le flot peut être régularisé au moyen de lacs artificiels. Les Egyptiens établirent le lac Mœris au 3e millénaire avant notre ère [1]; mais l'Egypte est trop bien irriguée par la nature pour provoquer un système complexe de réservoirs et de canaux comme il s'en trouve dans des régions moins favorisées. Au Nord et à l'Est de Ceylan, chaque village endigue son cours d'eau de façon à former un petit lac qui rend possible une seconde récolte de riz pendant la saison sèche. Le gouvernement central, cependant, développe graduellement un système de réservoirs alimentant tous les réservoirs locaux. Le plus grand a une capacité de 70.730 « pieds d'acre » [2].

La domestication des animaux fut relativement facile en ce qui concerne le chien, parce qu'il fait la moitié du chemin vers l'Homme. Mais sur bien des points du globe, le chien n'alla pas plus loin. Parmi des peuples arctiques comme les Koriak, le chien est harnaché et attelé, mais reste un paria dompté par la force, capable de se montrer sauvage même lorsqu'il est attelé à un équipage.

Celui qui pense que la domestication du bétail était une affaire naturelle pense à la vache docile de nos campagnes. Mais elle est le produit de siècles d'élevage. L'Homme primitif avait affaire à des troupes de bêtes sauvages, nerveuses, farouches. Chassées constamment, elles doivent avoir été très difficiles à approcher. Le buffle sauvage de Ceylan passe pour être l'animal le plus dangereux à chasser dans cette île; cependant, un petit garçon peut conduire un troupeau de ses frères domestiques. Les buffles des Toda « sont demi-sauvages et attaquent souvent les hommes de tribus autres que celle de leurs propriétaires » [3]. Les trou-

1. Hérodote, II, 148 et s.; opinion contraire : G. Maspero, *Manual of Egyptian archaeology* (Londres, 1895), 37 et s.

2. H. W. Codrington, *A short history of Ceylon*, C. J. S., I, 156. 1 pied d'acre = 272.140 gallons (1 gallon = 4 litres 1/2).

3. *The Todas*, 47.

peaux de rennes sont encore plus sauvages. Les grands troupeaux des « ranchs » modernes sont demi-sauvages. Tout cela montre que l'Homme peut contrôler le bétail sans être son ami; mais cela nécessite quelque courage, quelque ingéniosité et quelque expérience pour y arriver. Une théorie satisfaisante de la domestication doit encore être établie. Nous devons noter tous les procédés en usage pour la surveillance des troupeaux sauvages. Par exemple, les Koriak s'aident de la passion qu'ont les rennes pour l'urine humaine [1].

Quelle que soit la façon dont la domestication a été obtenue, elle s'est étendue d'une espèce à une autre. Toutes sortes d'expériences ont été tentées, comme nous le voyons d'après les monuments égyptiens. Les essais couronnés de succès ont été retenus, les autres abandonnés. L'expérience continue de nos jours quoiqu'il puisse paraître que les possibilités ont été épuisées. Certaines personnes *veulent* absolument élever des léopards et des lions, quoique de semblables essais échouent toujours en finale. On a fait remarquer que les essais réussis concernent des animaux grégaires, parce qu'ils sont accoutumés à la conduite d'un chef et ne font qu'accepter l'Homme en qualité de nouveau chef. Le chat est une exception qui confirme la règle, car l'Homme ne l'a jamais réellement plié à sa volonté: il y a une convention entre eux, qui peut être dénoncée de part et d'autre, surtout de la part du chat.

Le héros des expériences, qui risque son existence en essayant une nouvelle invention, comme la machine à voler, n'est pas un phénomène moderne. Combien d'hommes téméraires doivent avoir perdu leur vie en cherchant à dominer de grandes bêtes, telles que les buffles, sans parler des éléphants.

L'éléphant d'Afrique passe pour indomesticable. Annibal s'est certainement servi d'éléphants d'Afrique, mais les Carthaginois étaient des Asiatiques et l'*idée* de la domestication de l'éléphant venait sans aucun doute

1. Jochelson, 483.

de l'Inde, quoique cela ne fût pas le cas des animaux.

L'éléphant est d'une utilité très limitée. L'entretenir ne vaut pas la peine, à moins que ce ne soit pour lui faire porter de lourds poids. A la guerre, il jette l'effroi parmi ceux qui ne le connaissent pas, mais l'épouvante qu'il inspire par surprise est bien vite émoussée. Il doit avoir été apprivoisé pour la gloire de son propriétaire, car l'éléphant de l'Inde est le signe visible d'un rang élevé, entretenu par ostentation plus qu'en vue d'un but pratique.

Le Nouveau-Monde a domestiqué avec succès le lama, l'alpaca et le cochon d'Inde; mais sa contribution à l'élevage n'a jamais été aussi considérable que celle de l'Ancien-Monde.

Il est difficile de dire quels sont les animaux qui ont été les premiers conservés vivants. L'Hominien du Paléolithique faisait sa proie du cheval. Pour l'âge du Bronze, nous avons la preuve que l'Homme le montait, par des pièces de mors et de harnachement [1]. Mais le fait de monter à cheval est plus ancien que le mors, et l'Homme doit avoir eu ses bêtes bien en mains avant d'avoir pu les monter.

On trouve des débris du bœuf domestique dans les stations néolithiques de l'Europe. Le roi d'Egypte est représenté sur des tablettes prédynastiques comme un taureau piétinant ses ennemis.

Le cochon domestique est aussi commun dans les stations néolithiques, et il était connu en Egypte lors de la ve dynastie [2].

Le chat apparaît pour la première fois en Egypte; il n'a pas été trouvé dans le Néolithique européen.

On trouve par contre dans le Néolithique de l'Europe des os de mouton.

Les oiseaux ont vraisemblablement suivi les mammifères. Les oies sont facilement domestiquées et ont été entretenues par les Egyptiens sous les premières dynasties. Dans les contrées du Sud, ce sont les oies et non pas le chien qui étaient de surveillance contre les voleurs. Les

1. MACCURDY, II, 75.
2. Ibidem, 152.

sculptures gréco-romaines nous les montrent comme les compagnes de jeu des enfants. Le canard n'est venu que plus tard; le pigeon est antérieur à la volaille.

Les poissons sont gardés dans des étangs, dans un but alimentaire, mais parfois en qualité de mascottes ou d'ornements. Les Chinois ont élevé les poissons rouges dans ce but. Les bouddhistes nourrissent les poissons pour en avoir un mérite religieux. C'est une version bouddhique des anciennes offrandes aux animaux, telles qu'elles sont prescrites par des religions de l'Inde [1].

La domestication a même été étendue aux insectes. Il s'agit ici aussi d'une espèce grégaire : l'abeille. Une peinture de la caverne d'Aranas en Espagne a été interprétée comme représentant un homme cueillant du miel *sauvage*. Le signe de l'abeille apparaît depuis la Ire dynastie dans les titres des rois égyptiens, en leur qualité de souverains de la Basse-Egypte [2]. Le lieu d'origine de l'abeille semble avoir été cette région. La Bible décrit la Palestine comme « un pays découlant de lait et de miel ». Il est difficile à notre époque du sucre d'évaluer l'importance du miel dans un monde sans sucre.

Le ver à soie a été utilisé en Chine.

Parmi les mollusques, l'huître a été choisie en Europe pour être cultivée; la moule aussi, en Belgique et dans le Nord de la France.

La date à laquelle une invention nouvelle est à portée de notre vue n'est pas nécessairement, est même rarement la date à laquelle elle a été réalisée. Elle ne nous devient connue qu'au bout d'un temps considérable, parfois au bout de quelques millénaires, après ses premiers débuts. Cependant, quand nous constatons que tous les témoignages de la domestication se concentrent autour d'une certaine époque, à savoir le Néolithique, il devient évident que les phénomènes de domestication se sont additionnés avec impétuosité et ne sont pas la suite d'un long cortège d'accidents. Une fois que l'Homme eut réalisé ce qu'il pou-

1. *Manu*, III, 81.
2. H. Malcolm Fraser, *Bee-keeping in antiquity* (Londres, 1931), chap. I.

vait faire avec les animaux et les plantes, il étendit sa méthode à de nouveaux cas.

La domestication a eu de profonds effets sur la société. Les rois sont constamment associés à l'agriculture. Le roi est un taureau, il porte une houlette de berger, sa royauté est sous le signe de l'abeille, chez les Jukun il est la récolte, en Inde l'éléphant est en quelque sorte le double de sa personne [1]. La monarchie demeure à base d'agriculture. La prédominance excessive des villes conduit au républicanisme. Nous ne comprendrons jamais l'agriculture si nous ne tenons pas compte du roi, et ne comprendrons pas le roi si nous ne tenons pas compte de l'agriculture.

Les Aranda tressent avec les cheveux humains des cordages dans un but rituel. Nous ne savons pas si ce matériel fut le plus primitif en qualité de fil, ou si l'on eut recours aux animaux. Une fois l'idée lancée, des expériences furent naturellement tentées. On sait que la laine a été utilisée au Néolithique en Europe. Des ciseaux pareils aux nôtres apparaissent à l'âge du Fer. Le crin de cheval joue un rôle dans le rituel indien et igbo [2], et devait être très habituel dans le rituel, car il survit dans les casques militaires.

Traire est un de ces arts qui nous semblent parfaitement naturels parce que nous avons été accoutumés à cette idée. Cependant, le lait a été introduit à Fidji, mais les Fidjiens n'en veulent rien, quoiqu'il soit recommandé par le Gouvernement. S'ils flirtent avec l'idée du bétail, ils le tiennent pour un succédané inférieur du porc. Ils ne veulent rien savoir du lait, premièrement parce que leur organisation sociale est tout à fait incompatible avec la routine régulière d'une laiterie, et secondement parce qu'ils ne se soucient pas du lait. Comme il est peu vraisemblable que les peuples aient recours à lui s'ils n'ont pas l'exemple d'autres peuples devant les yeux! Le Primitif peut-il avoir adopté le lait tout d'abord pour nourrir son enfant quand le lait de la mère n'était pas en suffisance? Mais on sait

1. Quaritch WALES, 273 et s.; *Odyssée*, III, 156; MEISSNER, *Babylonien*, I, 48.
2. *S. B.*, III, 4, 1, 17. Renseignements obtenus de JEFFREYS.

que le lait de vache non dilué est mauvais pour les nourrissons! Puis, ce n'est pas si simple que d'obtenir le lait d'une vache demi-sauvage. Même si elle se tient tranquille, elle peut retenir le lait. C'est bien connu de nos fermiers. Quand le bétail n'a pas été élevé pour être trait, comme l'est le nôtre, et cela par exemple en Inde, on laisse le veau téter, ou bien celui-ci est attaché tout près de sa mère pour favoriser l'écoulement du lait. Quelques peuples ont recours à la stimulation vaginale, par exemple les Dinka [1].

Les idées qui peuvent avoir inspiré l'Homme primitif à surmonter tous ces obstacles pour obtenir du lait, se conservent dans des incantations et des formules. On parle de lait, de façon clairsemée et souvent obscure, dans des hymnes anciens comme le Rigveda. Ils suggèrent qu'il était considéré comme un liquide producteur de vie, équivalent à la semence et à la pluie. Il était allié au soma, qui est aussi l'équivalent de la semence [2]. Une autre clef se trouve dans l'étude d'une laiterie en action, telles que celles de peuples éminemment pasteurs comme les Toda et les Massaï [3].

Il est encore plus difficile d'expliquer la fumure des champs pour des raisons dites « rationnelles ». Répandre du fumier et verser de l'urine sur un champ provoque le dégoût de ceux qui n'y sont pas habitués. Une chère vieille dame, entendant parler de cela pour la première fois, fit des remontrances au ministre de l'Agriculture [4]. Quand je tentai la chose pour mes ignames à Fidji, on déclara que j'étais dégoûtant. L'observation ne suffit pas pour expliquer la fumure. Laissez qui que ce soit se promener par les champs et faire ses observations. En fait, les bouses de vache tuent l'herbe qu'elles recouvrent. Les avantages

1. H. H. Bernatzik, *The Dark continent*, pl. CLXXXVII. Reproduit dans F. Flor, *Haustiere und Hirtenkultur*, dans Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte, I, 24.

2. *Rgv.*, III, 31, 10; X, 61, 11; I, 164,34 et s.; *Brihad Aranyaka Upanishad*, I, 4, 6; A. Gardiner, *Chester Papyrus*, I (1931), p. 22, n° 1. Ci-dessous, p. 179.

3. Hollis, 290, etc.

4. D'après un haut fonctionnaire de ce Département.

de la fumure ne peuvent être prouvés que par des expériences et il faut que quelque chose incite à les faire. On ne peut en trouver la raison que si l'on analyse toutes les utilisations des excréments, ou, mieux, des sécrétions en général [1]. La bouse et l'urine de vache sont des moyens favoris de purification en Inde. On les prend intus et extra pour éloigner le mal. La bouse de vache est répandue sur les planchers et sur le sol dans un but de propreté. Une secte indienne, les Aghoris, boivent habituellement l'urine et mangent la bouse en prétendant que « si l'ordure humaine rend fertile un terrain désert, l'administration d'une telle saleté doit rendre fertile le corps humain ». Les Iraniens se servent de l'urine de vache pour guérir la lèpre. Les Massaï « rafraîchissent » avec de la fiente d'âne le visage du jeune garçon auquel on vient d'arracher les deux incisives médianes inférieures [2]. Le premier usage d'excréments sur les champs peut avoir eu comme but de purifier et de donner la vie. Une théorie fausse peut, comme c'est souvent le cas, conduire à une coutume utile, et la coutume utile, considérée à la lumière d'une science plus avancée, a donné lieu à la théorie chimique; puis celle-ci nous a fourni de nouveau une fumure, la fumure synthétique.

Il reste à expliquer d'autres formes de fumure, telles que celle au poisson en Angleterre, celle aux lichens dans les îles du Canal. La fumure au poisson doit avoir une ancienne histoire puisqu'elle est aussi pratiquée par les natifs de la Virginie.

Le sel est le plus important des aliments minéraux. Sur la côte septentrionale de Viti Levu, on l'obtient par ébullition de l'eau. On se sert souvent d'eau de mer pour bouillir et la découverte peut avoir été faite de cette façon. Quelque aisée que puisse être cette découverte, la fabrication de sel est tout à fait locale. Déjà à l'époque hallstattienne « on laissait ruisseler les eaux chargées de sel au-

1. J. G. Bourke, *Scatological rites of all nations* (Washington, 1891).
2. H. W. Barrow, *On Aghoris*, J. Anthrop. Soc. Bombay, III, 239; 222; J. J. Modi, ibidem, XII, 225; Hollis, 313.

dessus de barres d'argile cuite sous lesquelles brûlait un feu... On a trouvé quantité de débris d'argile cuite dans des salines, en particulier dans la vallée de la Seille » en Lorraine [1]. On voit souvent du sel là où le soleil assèche des mares peu profondes d'eau salée. Cela, sans doute, a suggéré le plat de sel, tel qu'il s'en rencontre dans le Sud de l'Europe, l'Inde, la Nigeria. Les Bunyoro de l'Est-Africain et les Jukun à l'Occident, étant des peuples de l'intérieur, obtiennent leur provision en dissolvant le sel d'une terre qui en est imprégnée [2].

Bibliographie

Vavilov (N.-I.). — *Studies on the origin of cultivated plants*, Leningrad, 1926. Observations botaniques de valeur, mais l'Homme, pour autant qu'on le voie apparaître, est tout à fait passif.

Hrozny (F.). — *Das Getreide im alten Babylonien* (Sizungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien), 1913. Trop philologique pour pouvoir être autre chose qu'un répertoire bibliographique pour l'amateur.

Forde (C. Daryll). — *Hopi agriculture and land ownership*, J. R. A. I., LXI, 357. Un des rares exposés se rapportant à l'agriculture non européenne.

Schmidt (Max). — *Die materielle Wirtschaft bei den Naturvölkern*, Leipzig, Quelle et Meyer, 1923. Tient surtout compte de l'Amérique du Sud, où se pratiquent encore les modes les plus primitifs d'agriculture.

Hahn (Eduard). — *Von der Hacke zum Pflug*, Leipzig, *ibidem*, 1914. Le premier auteur qui ait fait systématiquement remonter l'agriculture au rituel.

Nopcsa (Franz). — *Zur Genese der primitiven Pflugtypen*, dans Zeitschrift fur Ethnologie, ann. 51, 1919. Claire dissection des types de charrue.

Hartmann (Fernande). — *L'agriculture dans l'ancienne Egypte*, Paris, Librairies-Imprimeries réunies, 1923. Synthèse de tout ce qu'on sait sur ce pays dans ce domaine.

Leser (Paul). — *Entstehung und Verbreitung des Pfluges*, Münster i. W., Aschendorff, 1931. La monographie la plus complète sur la charrue.

Franchet (Louis). — *Les premiers instruments de labour et leur évolution*, Lausanne, Institut de mécano-culture, 1932.

1. Maccurdy, II, 238.
2. Meek, 429.

CHAPITRE XI

LE FEU

Les animaux peuvent modifier la composition des choses chimiquement, mais seulement à l'intérieur, par sécrétion. L'Homme paraît être seul à pouvoir se saisir d'un élément (au sens ancien du mot) extérieur pour pouvoir obtenir des changements chimiques à volonté. Cet élément est le feu.

Les spécialistes affirment que l'Hominidé de Pékin connaissait le feu et s'en servait dans la Pléistocène ancien. On a trouvé des silex qui avaient été soumis à l'action du feu dans le Pliocène de l'Est de l'Angleterre, puis dans les temps préchelléens.

L'accident heureux a été invoqué, comme d'habitude, pour rendre compte de la découverte de l'obtention du feu, le frottement par exemple, sous l'action du vent, de deux branches, finissant par s'allumer [1]. Cela, cependant, n'explique rien.

Si un artisan a comme matériel du bois, et non pas de la pierre, et s'il le travaille par frottement, du feu doit en résulter de temps en temps. Mais comment l'Homme a-t-il compris les possibilités d'un petit feu couvant dans une rainure de bois? Il aurait plutôt dû être tenté de l'éteindre. Cependant, le feu détruit le bois et la partie carbonisée peut facilement être enlevée. Il reste seulement à se rendre compte que le feu peut être allumé pour accomplir une partie du travail de l'Homme. En fait, le feu a aussi été utilisé de cette manière par l'Homme moderne : les insulaires du Pacifique ont excavé ainsi des monoxyles, complétant le travail à l'herminette. Le feu est aussi employé pour amollir du matériel tel que l'écaille de tortue

1. P. ex. MACCURDY, II, 135.

et la corne [1]. Une fois découverte l'utilité du feu pour modeler des objets, il ne restait qu'à augmenter sa puissance. La chaleur d'un grand feu fut alors éprouvée.

Le feu est employé sur une grande échelle pour épargner du travail mécanique là où on ignore le roulement des récoltes et la fumure. Des coupes de bois sont alors pratiquées annuellement et le feu y est mis. Je propose d'appeler ce système *chena*, terme tamil officiellement adopté à Ceylan. Les Européens préludent encore par un incendie à la mise en train d'une nouvelle plantation.

L'action du feu, modifiant la forme de tel matériel, peut facilement être appliquée à un matériel différent. Les Cinghalais continuent à faire éclater la surface de roches de gneiss en allumant du feu dessus. On suppose que les anciens Égyptiens exploitaient le granit en faisant agir l'action alternée du feu et de l'eau. Breuil pense que l'Hominidé de Pékin a brûlé les andouillers de cerfs pour les façonner en coupes. En tout cas, le charbon d'os est aussi ancien que le Paléolithique moyen puisqu'il a été trouvé dans des foyers moustériens [2].

Une fois l'habitude prise de brûler l'os, la découverte de la cuisson n'est pas éloignée. En outre, nous savons que l'Homme appliquait le feu à des parties molles pour faciliter le travail mécanique. Ainsi, les Fidjiens roussissaient les cochons après les avoir abattus afin de pouvoir plus facilement dépouiller la peau.

Il semble que le feu n'a pas été tout d'abord employé pour altérer la composition d'un corps (cette possibilité ne pouvait être obtenue qu'après expérience), mais pour aider à en modifier la forme. On peut vérifier cette hypothèse par la distribution des méthodes modernes et des découvertes archéologiques; l'accident heureux ne peut être ainsi vérifié.

On ne trouve pas de foyers réguliers avant le Moustérien.

On a prétendu que les Tasmaniens et les Andamans ne

1. Eddystone. Cf. Hough, 70.
2. Sollas, 223.

savaient pas allumer le feu. Cette affirmation repose sur le fait que si le feu d'un camp s'éteint, ils vont en chercher dans un autre camp. Il se peut qu'ils tiennent surtout à maintenir la continuité du feu pour des raisons rituelles. Le feu des Vestales à Rome est simplement l'illustration d'une croyance commune. Les voyageurs n'ont pas le droit de prononcer de telles affirmations avant d'avoir questionné les natifs sur leurs raisons d'agir de la sorte.

On a décrit les méthodes d'obtention du feu par frottement. Des étincelles s'échappent constamment du feu; aussi, quand on obtint des étincelles en frappant le métal avec un silex, les possibilités ainsi données étaient connues. Des morceaux de pyrite éraflés et des silex appropriés à l'obtention du feu montrent que le briquet était déjà connu au Magdalénien. Le fer, puis l'acier, furent ensuite utilisés pour frapper, et cette méthode a persisté en Europe jusqu'à la soudaine floraison de la chimie qui a conduit aux allumettes.

Il semble que le silex ait été employé au Néolithique pour obtenir le feu cérémonial et qu'il représentait alors la foudre, car les armes néolithiques sont encore tenues dans le monde entier pour des « pierres-de-foudre » auxquelles des vertus magiques sont attribuées [1]. Des massues à tête de pierre, plus tard et jusqu'à aujourd'hui des tridents de métal appelés foudres ont été maniés par les dieux de l'Inde, par les rois et prêtres indiens, persans et tibétains. Notre masse en est une réminiscence.

La méthode la plus simple de cuire est sans doute de tenir ce qui doit être cuit dans la flamme. Les tribus des collines de Viti Levu usent d'une modification intéressante de l'art de rôtir : un bambou est bourré de légumes, bouché et placé sur le feu.

A une période primitive, et encore aujourd'hui largement, on use de pierres bouillantes pour la cuisson [2]. Les insulaires

1. H. Balfour, *Concerning thunderbolts*, Folk-lore, 1929, 37; C. A. Wainwright, *Letopolis*, J. Egypt. Archæology, XVIII, 159; Murray, 173. Ci-dessous, p. 180-181.

2. Hough, 34 et s.

du Pacifique chauffent des pierres jusqu'au rouge ou jusqu'au blanc, les couvrent de feuilles, placent la nourriture sur les feuilles et recouvrent le tout de terre. Quand la vapeur s'infiltre à travers le sommet du four, ils savent que les aliments sont cuits. A Mbenga, à Fidji et à Tahiti, on a de vastes fours pour cuire les racines de Dracæna : on les chauffe pendant plusieurs jours. Alors, avant d'y déposer la nourriture, les hommes se promènent sur les pierres bouillantes sans être brûlés. On appelle cela la marche dans le feu[1].

Des pierres brûlantes ont aussi servi pour faire bouillir : on en jette dans un baquet de bois rempli d'eau jusqu'à ce que celle-ci atteigne la température voulue.

Toutes les pierres ne conviennent pas. Celles qui sont adéquates doivent avoir été découvertes empiriquement. Le calcaire exposé à la chaleur se réduit en poudre blanche. La distribution du calcaire est plus étendue que la poterie, de sorte qu'il est vraisemblable que la découverte de la chaux est antérieure à celle de la poterie. Les insulaires du Pacifique brûlent le corail. Ils se servent de sa poudre pour se peindre le visage, pour se blanchir les cheveux, pour la mâcher avec le bétel.

Quiconque a rôti de la viande sait comment la graisse se consume dans le feu. Le problème consiste à prévenir une « consumation » trop rapide, de sorte à faire durer la flamme et sa lumière. La solution était la lampe. Des lampes de pierre ont déjà été connues des Magdaléniens. La façon dont on tente de nouveaux essais avec de nouveaux matériaux est illustrée par l'exemple de la lampe : l'argile, après le métal, fut employée et il se révéla le meilleur.

L'Homme a joué avec le feu et a cuit des minéraux depuis le Paléolithique, ou même déjà auparavant; il a modelé de l'argile au plus tard dans le Paléolithique supérieur. Tout ce qu'il fallait, c'était combiner les deux

1. A. Lang, *Magic and Religion* (Londres, 1901), 270 et s.; Kingsley Roth, *The fire-walk in Fiji*, dans Man, 1933, nº 49; Paul Huguenin, *Raiatea la Sacrée*, dans Bull. Soc. Neuchateloise de Geographie, XIV, 1902, 141-155; surtout Eugène Hänni, *Trois ans chez les Canaques*, Lausanne, Payot, 1908, 251-264. Ci-dessous, p. 191.

procédés de façon à produire la poterie. Plusieurs voies pouvaient conduire à des expériences s'y rapportant. La lampe d'argile deviendra dure si la flamme en lèche les bords. On peut se servir d'argile pour protéger des aliments dans un four ou dans un feu. Je ne sais si c'est la coutume en quelque lieu du monde, mais, quand j'étais enfant, j'enrobais des pommes d'argile, laissant un orifice pour la vapeur, et les mettais ensuite dans le feu. Les gens du Bénin couvraient le corps de leur roi d'un léger enduit d'argile, puis allumaient des feux alentour pour le sécher [1]. Dans le Boutan, on bout de l'eau dans un bambou dont la base est protégée par de l'argile [2]. Des plats d'argile peuvent être placés près du feu. Quand il est impossible d'obtenir des pierres pour un four, il est concevable qu'on ait essayé de boules d'argile. On monte des fours d'argile. La terre devient brûlante quand on la déboise par le feu. Enfin, des images d'argile pourraient bien être jetées au feu pour des raisons purement rituelles, par exemple pour les pénétrer de vie [3]. L'argile n'a pas été la première pâte à être mise au feu : les Aranda ignorent la poterie, mais pas les gâteaux.

La théorie classique de l'origine de la poterie veut que des corbeilles tressées aient été enduites intérieurement d'argile de façon à être rendues imperméables, puis aient été mises au feu; naturellement, la partie modelante était brûlée et il restait l'argile cuite. On pense que cette méthode a été réellement celle de certains Amérindiens du Nord. Les Guari et les Katab du Nord de la Nigeria enduisent d'argile l'extérieur de corbeilles et mettent le tout dans le feu [4]. Cette théorie explique comment il se fait qu'on trouve des impressions de corbeilles sur des pots qui ont été modelés sans une trame de vannerie. C'est que le potier avait imité, pour des raisons artistiques, le modèle utilisé autrefois pour la fabrication des pots selon la méthode à la corbeille. Les pots égyptiens les plus anciens présentent de

1. Meek, 170.
2. Hough, 45.
3. Ci-dessous, p. 193.
4. *Pots and pans*, 28.

pareils dessins de corbeilles [1]. Le raisonnement n'est toutefois pas décisif. Pourquoi un homme jetterait-il au feu une corbeille qui sera ainsi perdue, à moins de se rendre déjà compte qu'il désire l'argile cuite et non pas la corbeille?

La poterie fait son apparition au Néolithique. Tant de nouveaux éléments apparaissent alors qu'on peut se demander si ce n'est pas une simple coïncidence. L'agriculture attire l'attention de l'Homme sur la terre. Il la retourne, brise les mottes avec ses mains; la terre devient son grand intérêt; son esprit court toujours sur elle. Il y a certainement longuement songé, comme le prouvent les mythes relatifs à la terre et au ciel, l'analogie de la terre avec la femelle recevant la semence, etc... [2]. Un tel état d'esprit prédispose à noter chaque particularité de la terre dont on puisse tirer avantage.

La poterie n'a pas été découverte en Europe, mais y a été apportée par les Maglemosiens, sur une petite échelle [3], puis développée par les Néolithiques.

On peut avoir quelque idée de la technique de la cuisson d'après la nature de la pâte, en comparant ses caractères physiques et chimiques avec la poterie moderne dont la fabrication est connue. On la cuit encore à feu ouvert chez de nombreux peuples, ainsi chez les Fidjiens, chez les Amérindiens du Sud. Sur le bas du Congo, le four est juste une excavation dans le sol, comme chez les Polynésiens. On a trouvé des excavations semblables, du Néolithique, près de Zurich et dans le Département de Seine-et-Marne. Au Brésil, ces excavations sont parfois plus profondes que la hauteur des plus grands vases [4]. La consistance de la pâte démontre que le four existait en Egypte, en Chaldée et en Perse, il y a trois à quatre mille ans.

En mélangeant le charbon à l'argile, les Néolithiques obtinrent une pâte noire, qui devient brillante par frottement, mais n'a pas le même lustre que la poterie fumigée.

1. *Arts and crafts*, 128.
2. Ci-dessous, p. 268.
3. MACCURDY, II, 15.
4. Ibidem, 83.

Bucchero est le nom d'une poterie qui devient noire de part en part par fumigation. Après une apparition préliminaire au Néolithique, il prédomine dans la période de Hallstatt, spécialement en Etrurie. Le bucchero est légèrement cuit. Il en existe aussi un type parfaitement cuit, mais fumigé superficiellement et qui acquiert le lustre par frottement. Il était commun dans l'ancien Pérou [1].

Le plus ancien enrobement de la poterie fut obtenu par lavage et engobage. Les potiers cinghalais lavent du sable rouge et se servent de l'eau ainsi obtenue pour teindre la poterie. Les terres ferrugineuses sont aussi largement employées. Les anciens Egyptiens obtenaient un enrobage riche d'ocre rouge et les Nubiens se servent encore aujourd'hui d'hématite. L'engobe blanc est de l'argile qui contient un peu de matière colorante. On le trouve entre autres chez les Kabyles du Nord de l'Afrique et il a tôt fait son apparition comme engobe rouge. HARRISON pense que le potier primitif, plongeant sa main dans un récipient d'eau argileuse pour humecter la surface de ce qu'il modelait, « amena à l'occasion une certaine quantité de sédiment fin et en enduisit la surface du vase en formation. Le potier fit ainsi involontairement usage d'un engobe, mais bientôt la répétition de cet accident ou de ce caprice lui fit reconnaître la douceur au toucher de la surface produite et l'engobe devint intentionnel ». Cependant, l'enrobement peut avoir été familier aux vanniers avant l'invention de la poterie. Les Fidjiens vernissent leurs pots de résine, substance que nous savons être appliquée ailleurs à la vannerie. Nous devrions rechercher si l'enrobement a d'abord été appliqué à la poterie ou à la vannerie.

L'engobage ne marque pas par lui-même un progrès chimique, mais il conduit au glaçage, qui, lui, marque un progrès. PETRIE dit que le plus ancien glaçage en Égypte ne se trouve pas sur des poteries, mais sur du quartz. C'était un glaçage de verre sur du quartz solide. Ce procédé débuta dans le préhistorique pour se continuer dans les

1. Ibidem, 79.

temps historiques, même sous la XVIIIe dynastie. Puis vint le glaçage sur poterie : il était fait de sable ou de quartz. Le glaçage en deux couleurs était connu du temps du premier roi d'Égypte[1]. Sa vogue n'a pas été très grande; cependant, la mode des briques glacées a régné à Suse et à Persépolis. Le glaçage a été populaire dans la Crète minoënne, surtout pour les statuettes de terres ferrugineuses, et à Mycènes, pour les rosettes des plafonds. Il disparut de l'Europe, puis le glaçage au plomb se manifesta sous les premiers empereurs romains. Il ne se substitua pas à l'engobage : ladite *terra sigillata*, poterie à profond engobage rouge, subsista parallèlement. Le glaçage disparut de nouveau avec la fin de l'empire romain pour réapparaître au moyen-âge. La poterie européenne n'atteignit cependant pas un niveau élevé jusqu'à ce que, au XVIIIe siècle, elle passa sous l'influence des potiers chinois, les plus grands qui aient jamais existé.

Bien des potiers qui se servent du tour ne connaissent pas le glaçage, mais aucun de ceux qui ignorent la roue ne connaît le glaçage. On en peut conclure que le glaçage est postérieur à la roue.

Le premier glaçage satisfaisant est celui au plomb, qui était connu en Mésopotamie au moins dès 600 avant notre ère. Les Chinois trouvèrent pour leur porcelaine une glaçure sans plomb semblable à la porcelaine. Les hautes températures rendues possibles par la science moderne ont aussi rendu possible le glaçage au sel, obtenu en jetant du sel commun dans le four. Les vapeurs le combinent avec la surface de l'argile en une glaçure.

La découverte du verre est sans doute en connexion avec celle de la glaçure, quoique celle du verre soit notablement plus tardive. Son foyer d'origine paraît se trouver dans les mêmes régions : Egypte ou Syrie. Le verre apparaît sous forme de perles dès le 3e millénaire avant notre ère, sous forme de récipients vers le 2e millénaire. Les vases de verre se manifestent en Europe au Hallstattien tardif. Le verre

1. *Arts and crafts*, 108.

reste opaque jusqu'aux temps des premiers empereurs romains : le verre devient alors transparent. On apprend à la même époque à souffler le verre. On avait souvent affirmé que le soufflage du verre était représenté sur les anciens monuments égyptiens, mais PETRIE déclare qu'il s'agit de forgerons et non de souffleurs. Le verre n'a jamais été aussi répandu que la poterie. Il n'est pas réellement nécessaire de voir ce que l'on boit. Le verre ne devient indispensable que lorsqu'on commence à l'utiliser pour les fenêtres. Mais cela ne s'est produit que très tardivement. Le verre a été employé pour les fenêtres dans les derniers temps de Rome. Dans le premier moyen-âge, il ne servait que dans les églises riches. BRIGGS attribue à cette raison l'étroitesse des fenêtres de l'époque normande et de la première époque anglaise [1].

Il est aujourd'hui impossible de dire exactement où la fonte des métaux a été découverte. On l'explique communément par un accident heureux [2]. Nous ne devons pas oublier que lorsque la fonte fut découverte, l'Homme battait depuis des millénaires la pierre, l'argile, etc, et plus récemment le métal natif. Depuis longtemps il soumettait les minéraux à l'action du feu. A la fin du Paléolithique, la cuisson de minéraux prit une extension subite : l'argile était soumise au feu, le quartz aussi, le sable de même, ainsi, sans doute, que nombre d'autres matériaux qui se trouvèrent inutilisables et furent de ce fait abandonnés. Un accident n'était pas nécessaire, mais bien un supplément d'expériences.

Le mot de « cuivre » est en connexion avec le nom de Chypre, car cette île fut une des premières sources du minerai de cuivre. Le cuivre ne pouvait pas remplacer la pierre. Aussi fut-il bientôt suivi du bronze. Comme le bronze est plus dur que ses deux constituants, on en a conclu que l'étain et le cuivre furent alliés de façon à produire un métal plus dur. Mais il ne convient pas de tirer argument de l'usage quant à l'origine : l'usage peut ne pas

1. BRIGGS, 262 et s.
2. P. ex. GOWLAND, 237 (MACCURDY, II, 176).

avoir été prévu. Dans le cas particulier, il est difficile de s'expliquer comment l'Homme pouvait prévoir que l'alliage de deux métaux en donnerait un troisième plus dur que les deux premiers. La théorie de Gordon CHILDE, selon laquelle l'étain fut ajouté au cuivre pour faire baisser le point de fusion, est sujette à la même objection [1]. GOWLAND pense que les premiers alliages ont été « le résultat accidentel de la fonte de minerais impurs ». Ses expériences « prouvent indiscutablement que lorsqu'un minerai de cuivre contenant de l'étain fut fondu par l'Homme primitif, le bronze, consistant en un alliage de cuivre et d'étain, fut obtenu ». Ces faits ne sont pas contestés, mais ils ne comblent pas le fossé qui sépare le fait d'une impureté accidentelle de la tentative délibérée d'un alliage. Ceux qui ont découvert le bronze doivent avoir eu certaines notions sur le métal et doivent avoir été guidés par ces notions dans leurs tentatives. Pour expliquer les alliages, nous devons tenter de retrouver les premières conceptions qui eurent cours sur le métal.

GOWLAND fournit lui-même un témoignage de Chine.

L'étain (disent les anciens philosophes chinois) est produit par l'influence du principe féminin de la nature, qui se classe entre l'argent et le plomb. Le métal arsenic s'engendre lui-même en deux cents ans, et, au bout de nouveaux deux cents ans, est converti en étain. L'étain, étant un produit du principe féminin, a des qualités tendres. Quand il est soumis à l'influence du principe masculin, il est converti en argent.

Ainsi, les Chinois avaient des théories postulant des principes masculin et féminin qui servaient de guides dans les alliages. Les anciens Indiens aussi voyaient des principes différents dans les métaux, quoique leurs vues n'aient pas été exposées clairement. Le plomb est une forme du fer et de l'or; il est comme l'or, mais en diffère par le fait qu'il n'en a pas l'élasticité. Un certain métal rouge est décrit comme n'étant ni l'or, ni le fer. Ces deux métaux s'opposent

1. V. Gordon CHILDE, *The dawn of european civilization* (Londres, 1925) 23.

naturellement l'un à l'autre. L'or est en connexion avec la vie et la royauté; le fer, avec la plèbe [1]. L'or était excessivement prisé; il était très recherché pour les amulettes et les ornements, ainsi que pour l'usage du temple et de la cour. On pouvait supposer que l'union d'un métal blanc et d'un métal rouge fournirait de l'or. Cela ne se produisit pas, mais donna un métal plus utilisable mécaniquement et qui, incidemment, est considéré comme convenant au rituel au même titre que l'or. La fabrication de l'or a été une obsession des premiers temps jusqu'à aujourd'hui. L'alchimie est principalement la recherche d'un élixir de vie et de l'or : ces deux recherches ne font qu'un, car, comme le dit un texte indien, « l'Or est la Vie » [2]. Ainsi que nous le savons tous, la chimie est sortie de l'alchimie. Ici, nous devons abandonner le problème. Personne ne paraît avoir songé à passer en revue, pour le monde entier, les théories des forgerons quant à leur métier. Une solution définitive sera difficile tant que cela n'aura pas été fait, car les anciens textes sont obscurs et fragmentaires.

On a trouvé un objet de bronze datant de la IIIe dynastie égyptienne, mais Petrie suppose que c'est un alliage de hasard, et que le bronze a commencé à être régulièrement employé sous la XVIIIe dynastie. Comme il apparaît en Europe centrale à peu près aussi tôt qu'en Égypte, Petrie pense que c'est d'Europe qu'il est venu, car on trouve de l'oxyde cristallisé d'étain en Saxe et en Bohême [3].

L'étain est aisément fusible et « si un morceau de minera d'étain était enrobé dans du combustible brûlé au feu du camp, il en résulterait de l'étain métallique. Les conditions pour la production de ce métal étaient particulièrement favorables en Cornouailles ». Tel est l'avis de Gowland et il est surpris qu'on n'ait pas trouvé d'objets d'étain dans cette contrée, en association avec d'autres pièces primitives. Il n'y a à cela rien de surprenant pour ceux qui se rendent compte que ce n'est pas la Nature, mais l'esprit de l'Homme

1. *S. B.*, V, 4, 1 et s.; XII, 7, 2, 10; XIII, 2, 2, 17 et s.
2. *Amrita.*
3. *Arts and crafts*, 100.

qui crée de nouvelles industries. L'esprit des Néolithiques de Grande-Bretagne n'avait évidemment pas été préparé à voir les possibilités que la Nature disposait devant leurs yeux!

Le plomb a joué un rôle restreint, son poids étant son seul mérite. A l'âge du Bronze, on l'utilisa pour des poids à filet, et plus tard, pour des goujons, d'après des trouvailles au mausolée d'Halicarnasse (353 avant notre ère); on en trouve à Troie (de 3000 à 2500 avant notre ère). Comme l'esprit de l'Homme avait été détourné de ce métal méprisé, son adaptation à la canalisation ne fut réalisée que plus tard. Les Romains en firent un grand emploi pour leurs bains.

L'argent s'accompagne toujours de plomb et fut donc trouvé simultanément.

Gowland affirme qu' « il n'y a pas de procédé plus simple que la production de fer malléable à partir de son minerai dans un feu de charbon ». Pourquoi, alors, la vogue du fer fut-elle si tardive? Une raison pourrait en être la rareté du fer natif, tandis que le cuivre était déjà habituel avant qu'on connût la fonte de minerais. Une autre raison serait que le fer, s'il n'est pas exactement traité, devient trop souple et peu utilisable. Nous ne devons pas oublier que le fer est très périssable et que, comme l'or était associé à l'immortalité, le fer paraît avoir été mis en rapport avec la destruction. On le considère souvent comme de mauvais augure, positivement malfaisant. L'âge du fer est le plus cruel des quatre âges, celui de la violence et du sang. De là, sans doute, les fréquentes injonctions contre son emploi dans le rituel et en faveur du bronze, plus propice[1]. Quelques peuples, toutefois, doivent avoir tiré avantage de sa nature malfaisante, car les Scythes adoraient une épée de fer, représentation d'un dieu de la guerre, et les rites étaient sanglants[2].

1. Friend, 76; Hérodote, I, 68; I, 34; *Le Coran*, LVII, 25 *(S. B. E.)*; Deutéronome, XXVII, 5. Macrobius, V, 19, 7, a réuni les passages concernant l'usage rituel du bronze au lieu du fer. Cf. Virgile, *Géorgiques*, IV, 149 et s.; Ovide, *Métamorphoses*, VII, 224 et s.; Th. Mommsen, *Corpus inscriptionum latinarum*, I, n° 603, 7 et note.

2. Hérodote, IV, 62.

On attribue même parfois des propriétés productrices de vie au fer et il a été administré en qualité de remède bien avant qu'on eût compris son action chimique. Il devint remède de grande utilité par le canal d'une théorie fausse. En modifiant sa trempe, en le rendant plus adéquat à des buts mécaniques, on a peut-être contribué à modifier son mauvais renom. Cependant, les Celtes, quoiqu'adonnés au fer, avaient encore en 223 avant notre ère des épées qui ne pouvaient pas frapper plus d'un coup sans ployer, c'est-à-dire des épées inférieures à celles de bronze au temps d'Homère [1].

On a émis l'hypothèse que la fonte du fer aurait commencé en Inde; le seul argument qu'on possède pour la soutenir, c'est que la technique du fer y était, à une date relativement récente, en avance sur celle de l'Europe. La colonne de fer de Delhi (ɪᴠᵉ siècle de notre ère) est une pièce de fonte qui passe pour supérieure à ce qu'obtenaient les fondeurs européens de la même époque. Le fer est mentionné dans le Rigveda vers 1000 avant notre ère [2]. Le fer débute au 13e siècle avant notre ère en Égypte et en Mésopotamie, mais il demeure rare en Égypte jusque vers 800 avant notre ère. Les Grecs étaient très en avance sur les Égyptiens et introduisirent de nombreux nouveaux outils de fer lorsqu'ils s'établirent à Naucratis. Le fer a été connu en Crète dès 1100 avant notre ère; en Italie, il débute vers les 1000. Il se répand beaucoup plus rapidement que le bronze, avec le résultat que les peuples éloignés, tels que les Africains et les Asiatiques méridionaux, sautèrent directement de l'âge de la Pierre à celui du Fer, sans passer par le Bronze. Des peuples comme les insulaires du Pacifique ne peuvent que se servir de l'acier, sans savoir le fondre.

Les Égyptiens de la Ire dynastie soudaient délicatement [3], mais leur procédé resta inconnu aux peuples européens de l'âge du Bronze. Ceux-ci se servaient de rivets.

1. Friend, 96, 99 et s.; Polybe, II, 33.

2. A. A. Macdonell & A. B. Keith, *Vedic Index of names and subjects* (Londres, 1912), sous *ayas*.

3. *Arts and crafts*, 85.

Le four du forgeron était à l'origine, comme celui du potier et du cuisinier, une cavité dans le sol. C'était encore le cas au Japon en 1872, selon GOWLAND. A Laurion, en Grèce, dit-il, « la cavité pour fondre avait été élevée au-dessus du sol et entourée d'un mur de pierres peu élevé ».

Selon PETRIE, les forgerons égyptiens activaient leur feu en soufflant avec des roseaux à bouts enveloppés d'argile. L'invention du soufflet rendit possible l'obtention d'une plus grande chaleur, et, en même temps que la fournaise se perfectionnait, conduisit à une amélioration de la métallurgie.

Au cours de ses essais pour obtenir des métaux sous la forme la plus pure possible, l'Homme fit inévitablement de multiples découvertes chimiques. Encore récemment, on ne pouvait extraire de l'argent en l'absence de plomb. Les Grecs et les Romains se servaient d'un procédé ayant encore cours au Japon. Le plomb est fondu sur une couche de cendres d'os, le feu est éteint, un souffle d'air est amené; celui-ci produit l'oxydation du plomb et son absorption par la couche osseuse, laissant un gâteau d'argent. En 1872, les Japonais se servent encore de sel commun pour opérer la séparation de l'argent de l'or, un procédé qu'on suppose avoir été exploité dans les anciennes mines de l'Égypte.

BIBLIOGRAPHIE

HOUGH (Walter). — *Fire as an agent in Human culture*, Smithsonian Institution, Bulletin 139, Washington, 1926. Étude exhaustive, exceptionnelle en ceci que ne se fie pas aux accidents pour expliquer les événements.

HARRISON (H.-S.). — *Pots and pans* (commencement de la série), Londres, 1923. Brève esquisse suggestive.

WALTERS (H.-B.). — *History of ancient pottery*, 2 vol., Londres, 1905. Se confine à la Grèce et à la Rome classiques.

GOWLAND (W.). — *The metals in antiquity*, J. R. A. I., 1912, 236. Court exposé, mais plein de matière, et l'œuvre d'un métallurgiste. MACCURDY y a beaucoup puisé.

FRIEND (J. Newton). — *Iron in antiquity*, Londres, 1926. Exposé facile à lire, traitant du fer sous tous ses aspects.

RICKARD (T.-A.). — *Man and metals*, Londres, 1933. Exposé indispensable, écrit par un homme qui comprend la métallurgie mais pas l'esprit humain.

MORGAN (Jacques de). — *Observations sur les origines des arts céramiques dans le bassin méditerranéen*, dans REV. DE L'ÉCOLE D'ANTHROPOLOGIE, 1907.

Anonyme. — *Notes analytiques sur les collections ethnographiques du Congo*, III, *Les industries indigènes*, fasc. 1, *La céramique*, Bruxelles, 1907.

FRANCHET (L.). — *Céramique primitive*, Paris, Geuthner, 1911. Introduit dans l'étude de la céramique une classification chimique au lieu des diverses classifications morphologiques jusque-là en usage.

GENNEP (A. van). — *Etudes d'ethnographie algérienne*, III, *Les poteries kabyles*, dans REV. D'ETHNOGRAPHIE ET DE SOCIOL., II, 1911-1912.

RENAUD (E.-B.). — *Les origines de la céramique indienne du Sud-Ouest américain*, dans REV. SCIENTIFIQUE, 1928.

SCHURIG (Margarete). — *Die Südseetöpferei*, Leipzig, 1930.

BECK (Ludwig). — *Die Geschichte des Eisens*, Braunschweig, Vieweg, 3 vol., 1891-1897 (2e éd.).

FOY (W.). — *Zur Geschichte der Eisentechnik, insbesondere des Gebläses*, dans ETHNOLOGICA, I, 1909.

LUSCHAN (F. v.). — *Fisentechnik in Afrika*, dans ZEITSCHR. F. ETHNOLOGIE, ann. 41, 1909. Attribue la découverte de la sidérurgie aux Nègres.

NORDENSKIÖLD (Erland v.). — *The copper and bronze ages in South America*, Göteborg et Oxford University Press, t. IV de « Comparative ethnographical studies », 1921.

CHAPITRE XII

LA CHIMIE

Les changements chimiques se produisent moins facilement sans chaleur et la transmutation sans feu était peu développée jusqu'à une date tout à fait récente.

Une des plus anciennes combinaisons chimiques obtenues sans feu semble avoir été le plâtre. Il s'est sans doute développé sur la base de l'usage du calcaire comme matériel de peinture. Le calcaire a été employé comme eau de chaux sur des tumulus funéraires de l'ancienne Grèce. On s'en sert encore sur les « topés » [1] à Ceylan.

La poterie peut avoir suggéré l'addition de sable, faisant ainsi, du lait de chaux, du plâtre. Le plâtre a servi en Égypte à enduire les parois et à recevoir des peintures. A la XVIIIe dynastie, les Égyptiens retournèrent au lait de chaux. Le plâtre a aussi servi à enduire les statues. « Sous la XIIe dynastie, les lignes les plus fines étaient ainsi cachées et sous les Ptolémées, on peut dire que le plâtrier ignorait la « sculpture » [2]. Le Cinghalais n'a jamais songé à une statue de pierre nue : tous ses travaux dans la pierre, même les plinthes des temples, ont été enduits de plâtre. Dans le cas de statues, l'enduit était très mince. Le blanc d'œuf a été employé en Angleterre et en Inde pour le plâtre fin [3].

PETRIE dit : « Le plâtre est constamment utilisé dans la maçonnerie des pyramides, aussi bien comme lit que pour remplir les joints, ainsi que pour niveler des excavations. Il s'agissait d'une mixture de calcaire ordinaire et

1. *Stoupa* en sanscrit. Tumulus rond de brique ou de pierre. Ci-dessous, p. 232.

2. *Arts and crafts*, 143.

3. BRIGGS, 68.

de plâtre de Paris. » Ce n'était donc pas du mortier.

On sait que les Grecs se sont servis de mortier calcaire pour la construction des longues murailles d'Athènes au Pirée, achevées en 456 avant notre ère. Il a atteint l'Inde beaucoup plus tard, et Ceylan pas avant le XVIIIe siècle [1]. Les Cinghalais ne s'en servent que pour leurs meilleurs monuments de brique.

La poudre à canon est un composé de salpêtre, de soufre et de charbon. On ne connaît pas les étapes qui ont conduit à sa découverte en Chine. Cependant, le charbon pulvérisé était mêlé à l'argile pour la confection de certaines poteries préhistoriques; dans quel but, nous ne le savons pas, mais le résultat en était de fournir un très bon mélange [2]. D'autres matériaux ont été mêlés à l'argile. Le salpêtre est commun en surface dans nombre de pays, notablement en Inde, en Perse, en Arabie et en Espagne.

L'invention de la poudre à canon est généralement attribuée à la Chine. Nous n'avons pas d'information quant à son premier usage. On prétend souvent qu'elle a servi de jouet. Mais les jouets débutent en qualité d'inventions sérieuses [3]. A Ceylan, on s'en sert exclusivement lors de festivités religieuses telles que le Nouvel-An bouddhique et le nôtre. Le but de la poudre à canon dans l'Est semble avoir été de chasser les démons. S'il en est ainsi, nous avons là un excellent exemple d'une découverte tout d'abord appliquée à un but que *nous*, nous considérons comme irrationnel, et qui a été ensuite aiguillée vers un autre système de notions.

Des minéraux, nous faisons un saut sur la matière organique et dans un cycle d'idées totalement différentes.

La plupart des aliments sont périssables. Avant qu'on ne disposât de graines, le problème consistant à répartir les vivres sur toute l'année doit avoir été résolu par la consommation d'aliments pourris. En tout cas, les insulaires du Pacifique creusent des trous, les tapissent de feuilles,

1. K. de B. Codrington & A. M. Hocart, dans Man, 1932, n° 37.
2. Maccurdy, II, 78.
3. Ci-dessous, chap. XXV.

les remplissent de bananes, ou de taro, ou de fruit à pain, ou d'arrowroot, et laissent simplement la matière se liquéfier en une masse. Quand la provision d'ignames arrive à sa fin et qu'on ne dispose pas d'autres vivres, ou bien si un ouragan a dévasté les récoltes, ils retirent du trou la quantité de nourriture fermentée qui leur est nécessaire. La cuisson enlève quelque peu de l'odeur. Je n'ai pas trouvé la chose plus mauvaise que du fromage. Les Rotumanais mettent fermenter le lait de noix de coco non pour le conserver tel quel, mais pour faire de la sauce.

C'est sans doute de la même manière que les peuples pasteurs sont arrivés au fromage. Des tamis, comme on en utilise en maints endroits pour la fabrication du fromage, ont été trouvés dans les palafittes d'Europe. Des moules à fromages datent de l'âge du Bronze [1].

Si l'on suspend les bananes en train de pourrir, elles laissent égoutter un liquide qui, bientôt, tourne en vinaigre. Utilisé à temps, il donnerait une boisson alcoolique. Si c'est ainsi que l'Homme est arrivé à l'alcool, cela dut être antérieur à son extraction à partir du grain, dont l'Homme est maintenant complètement tributaire. Le grain se conserve et dispense d'avoir recours à des aliments fermentés. Le pain a fait tomber la coutume en désuétude à Fidji. Cependant, la connaissance de l'alcool semble être limitée aux possesseurs de grains. Nous devons en conclure que la fabrication de l'alcool est postérieure à l'agriculture. Il serait tout de même possible que le Néolithique n'eût pas disposé de grain en suffisance pour être indépendant des racines.

Une autre difficulté provient du fait que si le grain est une des sources d'alcool les plus communes, il ne fermente pas quand on le tient au sec. Mais il y a d'autres sources importantes qui fermentent rapidement : le raisin, le suc tiré de divers palmiers, la noix de coco et les dattes.

Peut-être l'alcool fut-il découvert par les possesseurs de grains, et pas auparavant, parce qu'ils étaient aussi des

1. Forrer, sous *Käse;* Maccurdy, II, 153.

potiers et qu'avant l'époque de la poterie on ne procédait pas à un magasinage en grand de liquides et de nourriture se liquéfiant.

La raison qui la première a poussé à la fabrication de boissons fermentées ne peut pas avoir été une question de goût. Les premières doivent avoir été exécrables, si l'on considère combien mauvaises elles peuvent encore l'être. Même les meilleures des boissons fermentées ont un goût artificiel. Nous ne retrouverons jamais les raisons qui ont conduit à la vogue, ou même à la découverte des intoxicants aussi longtemps que nous ignorerons les théories de la nourriture, de la sève de vie, etc., qui sont conservées dans le rituel et dans les formules du rituel [1].

L'aire du vin s'étend entre deux zones-ceintures où l'on fabrique de la bière. Le Nord de l'Europe s'accommode d'orge, l'Afrique de millet [2]. Les Babyloniens faisaient de la bière avec une graine qui n'existe plus aujourd'hui [3]. Dans l'Est, c'est le riz qui sert à cet usage. Les Amérindiens des versants orientaux des Andes boliviennes font une bière demaïs appelée *chicha* [4].

Lorsqu'on a recours au feu pour traiter une liqueur fermentée, c'est de la distillation.

La viande se décompose encore plus rapidement que la plus grande partie de la nourriture végétale. La sécher au soleil est la meilleure méthode de la conserver, s'il y a du soleil. Dans les pays pluvieux, le feu lui a été substitué, de même que, dans les tropiques où il pleut, le copra est fumé au lieu d'être séché au soleil. Sécher au-dessus d'un feu offre des possibilités d'observer les qualités préservatrices de la fumée.

L'histoire du sel, en tant qu'ingrédient permettant la conservation, doit encore être écrite.

Le miel est aussi très utile pour préserver la viande. La cannelle est employée dans l'Europe moderne et a joué un

1. Ci-dessous, p. 179.
2. Meek, 440.
3. Hrozny, *Das Getreide im alten Babylonien*, 140.
4. Karsten, 317.

grand rôle à l'époque des grandes explorations. Ceylan a attiré les Hollandais surtout à cause de la cannelle.

Le tannage peut avoir été la conséquence d'essais faits pour préserver la viande dans des trous; mais il est plus probable qu'on y est arrivé par la voie de la teinture. On se sert de racines et d'écorces dans ce but. La racine du cocotier, celle du palétuvier et une certaine écorce, fournissent leurs teintures aux Fidjiens. Les Eddystoniens écrasent une feuille qui leur donne une teinte vert-bleu pour leurs étoffes d'écorce. Le rouge est obtenu avec le curcuma à Fidji et en Polynésie. Les Fidjiens usent d'une terre noire pour noircir leurs nattes et la fibre de coco.

En suivant les desseins mécaniques de l'Homme, nous avons vu un faisceau de pensées se répandre et se ramifier dans plusieurs directions, à partir d'un éclat de silex vers une multitude d'instruments spécialisés. Nous observons maintenant un processus somme toute inverse. Des poussées entièrement isolées, l'extension de l'emploi du feu, la conservation de masses de nourriture, les colorants et d'autres découvertes, ont finalement abouti à un système que nous appelons la chimie, faisant lui-même suite à un autre faisceau de notions appelé l'alchimie. Les Grecs et les Arabes ont joué une part distinguée dans cette «synthèse» — pour l'appeler d'un vocable de bon ton. Ce n'est cependant que lorsque la théorie de la transmutation eût été réduite aux notions de mécanique par le moyen de la théorie atomistique, lorsque les changements de composition eurent été conçus comme des changements dans la position des parties constituantes, que l'Homme domina définitivement les faits et commença à les contrôler au lieu d'expérimenter au hasard [1].

Pourquoi ces processus ont-ils été exprimés en termes de mécanique? Simplement peut-être parce que les processus mécaniques étaient familiers à l'Homme bien avant que le pouvoir de transmutation tombât entre ses mains, parce que le laisser-aller de la pensée est plus ancien que la

1. Voir l'histoire de l'essence de corne de cerf, ci-dessous, p. 256.

pensée qualitative. Cependant, nous verrons dans les chapitres suivants que la pensée en termes de qualités, de substances, de pouvoirs, a une très haute antiquité, peut-être aussi haute que l'autre[1]. C'est un problème, me semble-t-il, qui est plus digne d'une enquête humaine que nombre de petites questions qui absorbent la plupart des énergies des spécialistes.

1. Voir en particulier, p. 252-253 et 293-294.

CHAPITRE XIII

LA RECHERCHE DE LA VIE

Subsister! Voilà la plus grande préoccupation de l'être humain, l'ultime mobile de toutes ses actions. Pour vivre, il lui faut de la nourriture. Mais l'homme ne se contente pas de s'en emparer et de la dévorer. Il regarde en avant et veut s'assurer des provisions pour l'avenir. Outre l'approvisionnement, il a inventé une technique pour faire que la nourriture abonde — une technique qui consiste en charmes, en enchantements : la magie.

A nous autres, Européens, cette technique peut paraître illusoire; mais, en tant qu'observateurs de l'évolution humaine, nous n'avons pas à nous occuper de la vérité ou de la fausseté d'une pratique ou d'une théorie quelconques : ce qui nous importe, c'est uniquement de savoir comment cette pratique a vu le jour, quelles en ont été les conséquences, et quel en est l'avenir possible. Le fait est que ces pratiques ont eu des conséquences de la plus haute importance pour l'humanité, et cela seul suffit.

Après qu'il eut enclos son bétail et ensemencé son champ, il a bien fallu que l'homme les défendît et se défendît lui-même contre les forces hostiles de la maladie, de la vermine, même contre son semblable. Il voulait que son bien prospérât afin qu'il pût vivre. Mais il ne pouvait se contenter de vivre pour soi : il voulait perpétuer sa vie dans sa progéniture. Il tenta d'accroître sa propre fertilité, aussi bien que celle de ses champs et de ses troupeaux. D'une façon ou d'une autre il en arriva à concevoir une recherche plus ample que celle de la nourriture ou de la satisfaction sexuelle; c'était la recherche de la vie. La nourriture, la fertilité, la protection contre la maladie et contre

l'ennemi ne lui étaient nécessaires que parce que la vie en dépendait.

Dans l'état actuel de nos connaissances, ce serait trop ambitieux que de vouloir dépeindre comment l'homme est arrivé à cette conception et aux méthodes qui en découlent. Il nous faut d'abord disposer les faits de telle façon que nous puissions nous y frayer facilement un chemin.

Toutes les méthodes employées, bien qu'elles varient superficiellement, ont une certaine ressemblance fondamentale; aussi ont-elles été groupées ensemble sous les deux rubriques de Magie et de Religion, sans qu'il y ait toutefois un commun terme qui les englobe toutes deux. Comme il arrive souvent, l'existence de deux termes a engendré la croyance qu'il s'agissait de deux entités. Beaucoup d'encre a coulé dans l'effort qu'on a fait pour les distinguer. La définition de Rivers est typique à cet égard. Selon lui, la magie n'est qu' « un groupe d'opérations, où l'homme se sert de rites dont l'efficacité dépend soit de son propre pouvoir soit de ceux qu'il attribue... à certains objets ». La Religion, par contre, est « un groupe d'opérations dont l'efficacité dépend de la volonté de quelque puissance plus élevée... dont l'intervention est recherchée au moyen de rites de supplication et de propitiation » [1].

Ces définitions ne répondent pas aux faits. Le Bouddhisme est universellement considéré comme une religion; et cependant, selon un de ses dogmes fondamentaux, l'homme peut s'élever au-dessus des dieux par une pensée droite et une vie intègre. D'autre part, l'essence même de la magie est la croyance en des puissances surnaturelles, que l'homme peut plier à sa volonté en adoptant des procédés spéciaux. Marett a fait remarquer avec justesse que la distinction est essentiellement une question de valeur. « Je pense, dit-il, que la magie comprend toutes les façons mauvaises, et la religion, toutes les façons bonnes d'entrer en relation avec le surnaturel ». Au fait, la reli-

1. *Medicine, Magic and Religion*, 4.

gion, c'est le rituel en lequel nous avons foi, tandis que la magie est le rituel auquel nous n'ajoutons pas foi ou que nous méprisons. L'évolutionniste doit baser ses classifications, non sur des valeurs, mais sur la similitude ou le degré de proximité de la commune origine : elles doivent être génétiques. La classification en magie et religion n'est pas génétique. Tous les rites magiques ne proviennent pas d'une source, et les rites religieux d'une autre source.

Je me propose, en conséquence, de ne tenir aucun compte de la distinction habituelle, et de comprendre tous les procédés décrits par ces deux termes sous le vocable anodin de *rituel*.

Pour classifier le rituel nous devons faire exactement ce que fait le biologiste : le disséquer.

Considérons-en tout d'abord le but. C'est, en général, la vie dans le sens le plus large. Chaque tribu australienne a une série de cérémonies que nous appellerons provisoirement cérémonies totémiques. Chaque rituel a pour but l'accroissement d'une nourriture particulière, d'une certaine source de vie, ou d'une aide à la vie; il s'agit, par exemple, de développer telle espèce animale ou telle plante, ou encore la pluie, le soleil, les bébés, et même des produits de fabrication. Autant que nous le sachions, ces cérémonies n'ont en général pas pour but de procréer la vie, mais seulement de favoriser un objet spécifique nécessaire à la vie.

L'objet dont on désire l'accroissement, ou que l'on voudrait influencer à l'avantage de l'homme, est appelé *totem* par les anthropologistes, du moins quand ils parlent de certaines peuplades.

La plupart des peuples ont des rites de plus grande envergure : leur but, c'est la vie; c'est-à-dire, non seulement la nourriture, mais la santé, l'immunité contre la maladie, les accidents et la mort. Nombreux sont ceux qui ont des cérémonies pour la multiplication d'un « totem » spécial : pour les Koriak le totem est la baleine; pour les Mandan, le buffle; pour les Lango, la pluie (les cérémonies pour la pluie et le soleil sont presque universelles);

mais outre cet objet spécial, les cérémonies visent à la santé, à la prospérité, et même à la victoire en temps de guerre; à côté du but spécifique, il y en a un autre qui est général [1]. Il arrive parfois que le but spécifique disparaisse. Ainsi les cérémonies de l'ours ont lieu dans l'Amérique du Nord pour s'assurer une provision de chair d'ours; toutefois les Crees ont une cérémonie de l'ours qui n'a rien à faire avec la chair, mais vise à s'assurer la bienveillance des ours, ou plutôt des esprits d'ours, et leur assistance en vue d'une longue vie [2]. Ce but général est plus manifeste dans les cérémonies pour la pluie, puisqu'elle procure une abondance de toute espèce de nourriture, de sorte qu'elle est un moyen pour arriver à une fin — la prospérité. Le but général est encore plus manifeste dans les cérémonies pour le soleil, qui est souvent considéré comme étant la cause de la pluie [3]. Certaines peuplades ont poussé si loin cette généralisation que l'objet spécifique disparaît complètement dans les rites nationaux, tous les buts moindres étant absorbés par la conception plus ample de la vie. Le rituel indien est très typique à cet égard. Le refrain perpétuel de la littérature védique n'est pas le riz, ni le gibier, mais « la subsistance et la progéniture », la richesse en bétail et en chevaux, une forte constitution, une longue vie. Le tout est résumé dans le mot *amrita*. On traduit généralement ce terme par « immortalité » qui lui est étymologiquement apparenté; mais, littéralement *amrita* veut dire « qui n'est pas mort » et non pas « impérissable ». Il ne comporte pas l'idée d'indestructibilité, mais seulement celle d'une vie longue et vigoureuse, tant en ce monde-ci que dans l'autre monde. On y parvient quand on a vécu cent ans [4]. Une traduction meilleure serait : « plénitude de vie » [5].

1. JOCHELSON, p. 65 et s.; *O-kee-pa; Lango*, 243 et s.
2. SKINNER, Alanson, *Political organization, cults and ceremonies of the Plains Cree*, ANTHR. PAPER, AMER. MUS. NAT. HIST., XI (1916), 531.
3. *Manu*, III, 76.
4. *S. B.*, X, 2, 6, 7.
5. Dans le *Rigveda*, le terme employé généralement est *ayu*, vie vigoureuse. Plus tard, *amrita* lui a été substitué.

C'est à ce genre de rite qu'appartiennent le rituel national des îles Fidji, celui de l'Egypte, de la Grèce, de Rome, des Jukun, ainsi que beaucoup d'autres. Il n'y a, évidemment, aucune ligne nette de démarcation. On peut disposer les rituels en une série continue, depuis les plus nettement spécifiques jusqu'à ceux qui sont le plus généralisés, comme ceux du Proche Orient, ou vice versa. Il serait prématuré d'affirmer que l'une ou l'autre de ces séries représente l'ordre de leur évolution.

Rivers a fait remarquer que les autres peuples n'établissent pas la même démarcation que nous entre la vie et la mort [1]. Pour nous, la vie cesse lorsque cessent les principales fonctions du corps, et le point critique est atteint lorsque le cœur cesse de battre. Les Mélanésiens reconnaissent parfaitement un point critique, mais ils fixent ce point au moment où cesse la respiration. Toutefois, il n'a pas chez eux la même importance que pour nous; car, dans leur langue, *mate* signifie non seulement mort, mais aussi malade, sans connaissance, ou affligé. Ce terme concerne tous les degrés de vitalité amoindrie. La mort n'est que le moment où *mate* devient irrévocable; et même cela n'est pas tout à fait exact : car les Fidjiens croient qu'une personne morte subitement peut être rappelée à la vie si l'on s'y prend tout de suite. Le contraire de *mate* signifie non seulement la vie, mais la santé. Un homme malade « vit un peu »; au fur et à mesure qu'il recouvre la santé, il « vit davantage »; quand il est tout à fait remis, il « vit bien ».

On retrouve des conceptions semblables en dehors de la Mélanésie. Les Koriak croient que la maladie commence lorsque l'âme d'un homme quitte son corps; si l'âme revient, il recouvre la santé; mais si elle s'éloigne de plus en plus, il va de pis en pis, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus moyen de le ramener à la vie. « La ligne de démarcation entre la vie et la mort est très mal définie. Ils croient que le corps mort n'est pas privé de la capacité de se mou-

1. *Primitive conceptions of Death*, dans *Psychology and Ethnology*, 36.

voir »[1]. Les Aranda aussi pensent que la maladie est due au fait que l'âme s'éloigne jusqu'à ce que la mort s'ensuive[2]. Or, nous croyons que l'âme ne quitte pas le corps avant que celui-ci soit complètement inanimé. Les Indiens de l'antiquité fixaient la ligne de démarcation entre la vie et la mort là où nous la plaçons; toutefois, ils reconnaissaient une opposition constante entre la vie pleine et *papa* ou le mal, c'est-à-dire tout ce qui est opposé à la vie — par exemple la maladie, une calamité, la mort.

Dans le monde entier, le rituel a pour but de favoriser la vie pleine, et d'éloigner le mal. Ce que nous entendons couramment par la mort, c'est la cessation de la vie. Mais selon notre pensée religieuse, l'idée de vie comporte celle d'une vie *pleine* au point de vue moral seulement; non pas une bonne santé et la prospérité matérielle, mais une haute valeur morale. Un chrétien peut jouir d'une excellente santé, tout en étant « mort dans le péché » selon l'expression de Thomas Malory[3]. Le dogme bouddhique, d'accord avec saint Paul, établit que la seule vie corporelle ne suffit pas; mais il va plus loin, et considère cette vie comme un mal positif. Son rituel, en conséquence, vise à échapper complètement à l'existence, de sorte que, pour le bouddhiste, l'immortalité ne signifie pas la vie éternelle, mais le *nirvana*, l'extinction.

Pour le rituel, donc, la frontière importante est celle qui sépare la vie pleine de la vie défaillante, qu'il s'agisse de vie corporelle ou de vie spirituelle. Son but, c'est le bien-être. Cette ligne de démarcation est celle qui importe parce que le rituel n'interviendra que lorsque l'homme glissera au-dessous du niveau requis, ou pour éviter cette défaillance. La mort physiologique n'est que le dernier stade de cette défaillance; et même si l'homme l'a atteint, le rituel pourra le ramener à la vie, bien que, sauf circonstances exceptionnelles, cela ne puisse se faire dans son

1. Jochelson, 102.
2. Strehlow, I, I, 14. Voyez ci-dessous, p. 244.
3. *The Catholic faith*, 67. Néanmoins, l'extrême-onction « sert aussi à restaurer la santé corporelle », ibid., 100.

propre corps. Il devra se séparer de son vieux corps et renaître dans un corps nouveau. On a souvent dit que les Aranda croient à la réincarnation. STREHLOW le nie catégoriquement, et affirme que, selon eux, ce n'est pas l'ancêtre qui renaît en chaque enfant, mais quelque chose qui émane de l'ancêtre. Evidemment, c'est là une croyance qui se rapproche beaucoup de celle des réincarnationnistes, mais elle n'est pas aussi simple. Généralement, l'ancêtre entre en personne dans une matrice pour naître de nouveau comme un petit enfant. C'est peut-être dans l'Inde que la réincarnation a trouvé le plus de prise sur l'esprit des gens. Théoriquement, le bouddhisme ne reconnaît pas l'âme, de sorte que le chaînon qui relie le défunt au nouveau-né n'est pas l'âme, mais les gestes du défunt, le *karma*. On rapporte que la croyance en la réincarnation de l'âme existe parmi des peuplades aussi éloignées les unes deautres que les Koriak, les Winnebago, certaines tribus de l'Amérique du Sud [1], les Trobriandais et les Jukun. Le christianisme insiste sur la conservation distincte de la personnalité pour l'éternité : il ne veut pas admettre que la même vie ou la même âme puisse appartenir successivement à différents corps terrestres. Toujours est-il qu'il accepte l'idée d'une nouvelle naissance.

Il n'est pas nécessaire qu'un homme soit « fini mort », comme on dit en français nègre, pour naître de nouveau : il suffit qu'il soit au-dessous du niveau de la vie pleine. La nouvelle naissance est une caractéristique commune de tout rituel. Dans les initiations, un adolescent entre dans l'âge de la pleine virilité par une nouvelle naissance rituelle : il meurt, non pas quant à son corps, mais d'une certaine façon, assez indéterminée dans l'esprit de la plupart des peuples. Cette nouvelle naissance est dramatisée par les Igbo : le nouveau roi est descendu dans une tombe; puis on lui ordonne de se lever dans un corps blanc et reluisant [2]. M. H. CLIFFORD me dit que le roi des Igala renaît

1. KARSTEN, p. 23 et index, sous « metempsychosis ».
2. Renseignements aimablement donnés par M. D. W. JEFFREYS, Nigerian Civil Service. Cf. HOWITT, 554.

de dessous la jupe d'un homme habillé en femme, le père étant représenté par un autre homme [1].

Les anthropologistes sont peu enclins à attribuer l'idée de la nouvelle naissance à l'homme paléolithique, parce que cette idée a toujours été considérée comme étant assez avancée. Mais nous ne pouvons accepter que des idées préconçues excluent les preuves. L'homme du Paléolithique supérieur en Europe avait certainement un cerveau aussi développé que celui des Igbo, des Kipsiki et des indigènes des Moluques, qui pratiquent tous le rituel de la mort et de la nouvelle naissance. La croyance en est si répandue qu'elle doit être d'une très grande antiquité. Si donc, on découvre à Grimaldi un jeune Aurignacien placé, les genoux repliés, sur ceux d'une femme adulte, et qu'ailleurs on retrouve des squelettes dans la même position, nous ne devons pas exclure l'explication selon laquelle ces hommes auraient été enterrés dans la position de l'embryon pour naître de nouveau.

On doit se garder de toute généralisation. S'il y avait mille communautés dans le monde et que neuf cent quatre-vingt-dix-neuf d'entre elles crussent à la nouvelle naissance, on n'aurait pas le droit d'en déduire que telle était également la croyance de la millième. Il est possible que la millième soit la seule qui ait conservé un rituel plus ancien, lequel n'aurait pas encore été rénové sous la forme de la nouvelle naissance. Il est à remarquer qu'on n'a pas encore trouvé d'Hominien moustérien dans la position de l'embryon. Néanmoins, le Moustérien avait un certain rituel de la mort.

Le nom d'un homme est généralement considéré comme faisant partie de sa personne. En Babylonie, ce qui n'avait pas de nom n'existait pas [2]. Il n'est pas étonnant donc que lorsqu'un homme renaît, il prenne un nouveau nom, ce qui est une caractéristique habituelle à tous les rituels,

1. Cf. Pollock & Maitland, « Mantle-children », II, 397.

2. Meissner, *Babylonien*, I, 394. Cf. le Dictionnaire Pali, sous *nama*, et plus particulièrement *namarupa*.

même à celui de la mort [1]. Si le nom du défunt est un nom commun, il pourra disparaître entièrement du vocabulaire [2].

Le deuxième point à considérer, c'est la propriété. Le rituel est invariablement la possession de certains groupes ou individus. Même s'il s'agit d'un rituel possédé par un seul homme, ce qui est très rare, cet homme l'a reçu de quelque autre, et il le transmettra à son tour à un autre. Là où le rituel existe déjà, il n'arrivera jamais qu'un homme inaugure un autre rituel de sa propre autorité. Il se produit souvent, notamment en Amérique du Nord et en Sibérie [3], qu'un homme inaugure un nouveau culte, mais il ne le fera pas dériver de sa propre autorité; il prétend le tenir de quelque esprit, d'où sa validité. Ce n'est que lorsqu'un rituel a dégénéré en un simple spectacle sans aucune efficacité qu'un homme pourra en inventer un autre à son gré.

Il semble que, selon la coutume la plus ancienne, le rituel soit la propriété d'une famille. Il est transmis par un homme à ses descendants. Au cas où il passerait à tous les descendants, il pourrait devenir la propriété d'un très grand nombre d'individus. L'usage veut, cependant, que le rituel soit la propriété particulière d'une branche de la famille (souvent de la branche cadette) [4]; ou bien, les possesseurs opèrent un schisme, et chaque groupe développe différemment le rituel, de sorte que peu à peu il cesse d'être le même rituel. Là où les nouveaux cultes sont fondés sur l'inspiration, il se peut que leur transmission ne soit pas héréditaire, mais qu'elle se fasse par initiation et moyennant paiement, comme dans notre franc-maçonnerie. L'inspiré fonde une association cultuelle. Dans le bouddhisme et dans le christianisme, un culte non héréditaire

1. Hocart, *Poshumous names*, C. J. Sc., II, 33; W. G. Ivens, *Island Builders of the Pacific* (Londres, 1930), 130.

2. A Vanua Levu. Cf. Hollis, 304 et s.

3. Miss M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia* (Oxford, 1914), index, sous « Shamanism ».

4. Notamment à Fidji. Cf. Les Koriak, ci-dessous, p. 279-280.

s'est substitué au culte héréditaire, en raison partiellement du célibat des prêtres. Toutefois, le bouddhisme admet une hérédité spirituelle qui passe du maître au disciple [1].

Le chef d'un groupe est presque invariablement le chef du rituel. On peut l'appeler le « principal ». Néanmoins, la charge de diriger le rituel peut fort bien être assurée par un autre. Il arrive souvent que le principal joue le rôle passif de président. Le rôle actif incombe à un homme de rang inférieur, à un prêtre. C'est notamment le cas pour les grands rituels dont le principal est le roi. Il s'ensuit que le prêtre s'empare souvent du pouvoir. Ainsi le Brahmane indien a plus de pouvoir que le roi, et ce dernier doit lui témoigner de la déférence. Au Tibet, le prêtre a supplanté le roi. Le pape a généralement eu le dessus sur les rois en Europe.

La passivité du principal est parfois si complète que ce dernier peut être représenté par une pierre, un arbre, une idole ou tout autre symbole. Dans le protestantisme et dans le mahométanisme, c'est l'esprit, qui n'est représenté par aucun objet matériel. Ce culte direct se retrouve parfois dans d'autres religions, mais seulement lorsqu'il y a nécessité pressante de procéder au rituel.

En règle générale, ce ne sont que les membres du groupe possesseur qui ont le droit de participer au rituel. Le degré d'exclusivité varie. A un des pôles de la série se trouvent des sociétés secrètes, comme le Nanga de Viti-Levu et notre franc-maçonnerie, dont il est interdit à un étranger d'écouter même la description du rituel, souvent sous peine de mort. Il est peu probable que cet exclusivisme extrême soit primitif, car de telles sociétés sont généralement volontaires, et non héréditaires. Dans d'autres cas, les étrangers sont exclus du rituel lui-même, mais il n'y a aucune objection à ce qu'on le leur décrive, comme pour l'installation du roi à Fidji, les rituels indiens, et quelques autres encore. Il y a des rituels, comme le Romain et l'Anglican, auxquels n'importe qui peut assister, et même participer, bien que seuls les initiés aient le droit de prendre part au rite essen-

1. *Temple of the Tooth*, 14. Cf. ci-dessous, p. 215.

tiel. Enfin, il y a les rites ouverts à tout venant; mais cela implique qu'ils ont dégénéré en un pur cérémonial de politesse, comme les réunions privées de kava chez les Polynésiens.

Le rituel est généralement l'apanage des hommes; c'est le cas, notamment, des rituels plus importants de la tribu ou de la nation. Les femmes sont alors exclues des rites ésotériques; toutefois leur participation est indispensable dans les rites publics. Les enfants n'y participent pas : ils doivent y être formellement initiés au préalable, généralement à l'âge de la puberté. Même dans l'église anglicane, les enfants ne sont pas considérés comme aptes à être admis en qualité de membres. Dans certains rites, c'est l'inverse qui est de règle : seules les femmes sont admises. Le rituel de la naissance est d'ordinaire entièrement réservé aux femmes. Les femmes africaines ont quelquefois leurs sociétés secrètes [1]. Enfin, il y a les rituels auxquels sont admis sans distinction les représentants des deux sexes, par exemple la fête de la baleine des Koriak [2]. Dans les nôtres, ce ne sont que les offices qui sont réservés aux hommes.

Le principal représente le totem ou le dieu. Les participants aussi s'identifient avec l'objet du culte, mais apparemment ce n'est que par l'intermédiaire du principal. Sur ce point, rien de précis! Par exemple, lorsque les Aranda veulent faire tomber la pluie, le chef de culte personnifie les nuages : ou plutôt, pour être plus exact, il personnifie un être qui à son tour est représenté par le nuage. Le chef et le nuage représenteraient donc tous deux une tierce personne, l'ancêtre-dieu [3]. Le chef, par conséquent, joue exactement le rôle de cet ancêtre, et fait, en soufflant, des nuages de gypse, lesquels représentent les nuages de pluie. Dans toutes leurs cérémonies totémiques, les Aranda imitent l'animal, la plante ou l'objet qu'ils veulent contrôler à leur avantage, ainsi que l'ancêtre qui faisait de même avant eux. La même mimique créatrice se

1. P. ex. BELLI-PARO, art. *Secret societies*, ENC. REL. ETH.

2. JOCHELSON, 65 et s. Pour une classification, voir *Sexual Life*, 37.

3. *Altjira* ou *altjiramijinga* pour les Aranda.

retrouve dans le sabbat moyenâgeux des sorcières [1]. Les Mandan imitent l'ours, le buffle ou tout autre animal dont ils ont fait leur totem. Les Ateso du Haut-Nil poussent si loin l'identification du faiseur de pluie avec le nuage qu'ils n'hésiteront pas à ouvrir le ventre du malheureux pour libérer la pluie au cas où celle-ci se ferait trop attendre [2]. Dans les cultes généralisés qui visent à augmenter le bien-être national, le principal s'identifie avec une sphère correspondante plus large. Aux Iles Tonga, il personnifie le firmament. A Fidji, il est « la Prospérité du Pays » [3]. Chez les Jukun il symbolise les récoltes, et il semblerait, d'après certaines indications, être également le ciel et la terre. Dans l'Inde, il personnifie tous les dieux, partant, l'univers entier. De là à abolir tous les dieux sauf le dieu suprême qui devient l'Esprit Universel, il n'y a qu'un pas à faire. Le monothéisme, cependant, n'a jamais pris vraiment racine hors de l'élite intellectuelle, sauf dans l'Europe septentrionale. Dans les religions monothéistes, l'être divin est trop sublime pour qu'il puisse être personnifié par le principal, de sorte que ce dernier se contente de le représenter d'une façon qui n'est pas définie : il devient son vicaire sur la Terre.

Nous avons, dans la mimique créatrice, une clef de cet élément sexuel qui caractérise presque tous les rituels. Ou bien l'acte sexuel a lieu effectivement comme partie intégrante du rite, ou bien il est symbolisé. Fréquemment, le principal doit coucher avec une femme, comme dans les mystères d'Eleusis, et d'autres semblables. Les Grecs appelaient ce rite *hieros gamos*, ou mariage sacré, et ce terme est devenu technique [4]. Le Papou de Kiwai accomplira un semblable mariage sacré avant de partir pour la pêche du dugong [5]. Dans le grand sacrifice du cheval de

1. Murray, 130.
2. D'après les renseignements aimablement donnés par J. H. Driberg. Cf. *Rgv.*, I, 32.
3. *Sau ni Vanua.*
4. Pour les coutumes survivantes de Thrace, voir Ridgeway, *The origin of tragedy*, 19, 22.
5. G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, 127.

l'Inde, la reine doit coucher avec le cheval égorgé, lequel représente le dieu [1]. Parfois l'acte sexuel est accompli, non seulement par le principal, mais aussi par tous les participants : l'orgie est générale.

Cet élément sexuel se développe suivant deux directions : il peut dégénérer en libertinage; mais de tels cultes sont considérés avec défaveur par la partie la plus sérieuse de la population. La tendance générale est de lui substituer le symbolisme. Dans le rituel indien, le mariage sacré est rare, mais on en retrouve constamment le simulacre. Toujours est-il que là, comme en Grèce, à Rome, et dans la plupart des pays, le principal doit prendre une femme.

Les animaux se multiplient par la procréation : pour faire multiplier les animaux que l'on personnifie, on doit donc procréer comme eux. Ce principe s'étend à toute chose, même au ciel et à la Terre.

Dans la sphère de la magie, on distingue une province spéciale : la magie sympathique. Nous en avons un exemple typique dans le sorcier qui, après avoir façonné une image de cire représentant un homme quelconque, la transperce d'une épingle pour faire mourir l'homme. L'image, c'est l'homme. Mais tout rituel est fondé sur la mimique, est en conséquence sympathique. L'acte du sorcier ne diffère nullement de celui de l'Indien qui place la statue du dieu à côté de celle de la déesse, sur un lit, afin de favoriser la fertilité.

Dans les cultes « supérieurs », c'est-à-dire ceux qui ont une conception plus généralisée du bien-être, il est d'usage de parler de dieux et non de totems. Il est impossible d'établir une distinction rigide entre ces deux genres de cultes. Les dieux sont personnifiés par des animaux, des plantes et des produits de fabrication. En Australie, le soleil est un totem; en Egypte, dans l'Inde, en Grèce et à Rome, c'est un dieu. D'aucuns appellent totems les animaux dont les Fidjiens ne doivent pas manger, mais les Fidjiens eux-mêmes leur donnent un nom que l'on traduit souvent par dieu, et qui désigne les esprits désincarnés. Les

1. Muir, IV, 171.

propriétaires du totem en sont les descendants : de même, les propriétaires du dieu sont ses descendants. Il n'est pas une seule définition du totem qui ne puisse s'appliquer à un dieu, à l'exception, peut-être, des dieux des cultes très récents [1]. Le terme totem ne peut être employé utilement que si l'on s'en sert pour désigner l'objet matériel sur lequel s'exerce le rituel, tandis que le terme dieu se rapporte à ce quelque chose d'immatériel qui y réside, et en vertu de quoi le totem est influencé. En effet, bien que le soleil, tel serpent, ou tel chêne puissent être appelés dieux, il est bien clair qu'ils ne sont jamais autre chose que les objets dans lesquels réside le dieu. Ainsi, les Indiens de l'Amérique du Nord ont parfaitement conscience que, dans leurs cérémonies de l'ours, c'est avec les ours esprits et pas avec les ours en chair qu'ils entrent en relation. Le Fidjien se rend compte également que son dieu chien est un esprit « embarqué » sur un chien, comme il aurait pu « s'embarquer » sur un homme. Toutefois, en employant dans ce sens le mot totem, lorsqu'il s'agit des religions plus élevées, on s'exposerait inévitablement à offenser gravement ceux qui y appartiennent, vu l'étroitesse du lien qui existe entre ce terme et l'idée de sauvagerie. Le terme « objet de culte » contournerait la difficulté. Mais nous en comprendrons la vraie nature plus tard.

Le rituel comprend soit l'absorption, soit l'application externe de certaines substances supposées capables de donner la vie et appelées en conséquence sources de vie [2]. Il est un grand nombre d'autres substances dont on ne saurait dire définitivement qu'elles ont cette vertu, mais qu'il est permis de classer provisoirement parmi les sources de vie, vu qu'on en fait le même emploi dans le même lieu.

Les aliments forment probablement la majeure partie des sources de vie. Il se peut qu'ils aient été à l'origine les premières sources de vie, vu que la recherche de la vie

1. Que le lecteur fasse l'essai avec les définitions données par R. E. Latcham, *The totemism of the Ancient Andean peoples*, J. R. A. I., 1927, 59.
2. J'emprunte le terme à Elliot Smith.

tourne principalement autour de la nourriture, laquelle maintient certainement la vie.

Les aliments se divisent en deux catégories : le solide et le liquide. Cette distinction ne doit pas être poussée trop loin. Elle est explicite dans le Brahmanisme, dans la mythologie grecque et dans le Christianisme [1]. A Fidji et dans la Polynésie, elle est manifeste, bien que non déclarée. Ailleurs le contraste n'est pas toujours apparent. En effet, la Nature n'offre point de ligne de démarcation rigide.

Les Fidjiens distinguent constamment entre les aliments et les produits de fabrication, y compris les dents de baleine. En Nouvelle-Calédonie, les coquillages servant de monnaie sont supposés être le souffle de la personne qui fait le paiement [2].

L'absorption rituelle est appelée communion; l'application externe est appelée onction, lustration, baptême ou bain. Il est impossible d'établir une distinction entre ces derniers rites, car il n'y en a pas; toutefois, il peut être *commode* d'appeler onction l'acte d'enduire, et lustration l'acte d'asperger.

Dans le monde entier, on consomme de la chair dans le rituel. Notre terme sacrifice, en définitive, se rapporte spécialement à cette idée, bien qu'à l'origine il signifiât n'importe quel rituel, l'égorgement de la victime n'en étant qu'un épisode. Dans les rituels spécifiques, comme ceux des Aranda, il est d'usage que le principal absorbe une petite quantité de « totem » avant que le reste de l'assemblée n'en mange. Au fur et à mesure que le rituel se généralise davantage, l'aliment se généralise de même. Dans le festin des Océaniens, toutes sortes d'aliments saisonniers sont employés; mais il y a toujours de la chair : du porc ou du poisson. Le principal prend la première part. Tant dans les rites généralisés que dans les spécifiques, il est constant que la victime ou l'aliment soient identifiés avec le dieu. C'est la raison pour laquelle le « totem » ou l'animal cultuel est une source de vie.

1. *S. B.*, XII, 7, 3, 8; Athenaeus, 39 a.
2. Maurice Leenhardt, *Documents Néo-Calédoniens* (Paris, 1932), 116.

Il semble que la graisse ait été particulièrement douée de vertus virifiantes; croyance due, sans doute, au fait observé que les animaux bien nourris et vigoureux sont plus gras que les autres. On fait grand usage de la graisse en Australie pour s'enduire le corps. En Amérique du Sud, la graisse des jaguars-garous, c'est-à-dire des hommes transformés en jaguars, est supposée avoir des vertus curatives [1]. Le « ghee », ou beurre clarifié, est un article fondamental du rituel indien : on le répand communément sur le feu ou sur l'autel, lesquels sont considérés comme des facteurs essentiels du rituel, pouvant se substituer l'un à l'autre. Un tel acte est connu sous le nom de libation, bien qu'il ne diffère pas de l'onction. On en asperge le roi indien lors de son couronnement [2]. On peut le mélanger avec des aliments tels que le miel et le lait caillé [3]. C'est l'un des cinq ingrédients du *pancagavya*, le plus puissant purificateur de l'Inde moderne. Les Kipsiki oignent la tête des initiés avec du beurre [4]. Les vieux ritualistes de l'Inde considèrent le ghee comme étant la « sève du bétail », le fluide vital, l'essence de l'univers, etc. [5]. A Fidji, l'huile de coco prend la place de la graisse animale. L'huile dont on se sert en Europe pour le sacre du roi est supposée descendre du ciel, de sorte que l'on ne sait de quoi elle se compose [6]. Dans la confirmation de l'Église romaine, on se sert d'huile et de baume.

L'emploi de l'eau pure est rare dans la communion. Cependant, le roi du Cambodge boit de l'eau lustrale à son avènement [7]. Sous forme d'application externe, c'est un des éléments les plus stables du rituel. Il est peu de peuples qui n'aient le bain cérémonial, généralement comme rite final. Nous lavons encore nos morts, comme il était de

1. Karsten, 268. Cf. Jochelson, 98.
2. *S. B.*, V, 3, 4, 20.
3. *S. B.*, IX, 2, 1, 8.
4. Juxon Barton, *Notes on the Kipsikis*, J. R. A. I., 1923, 42.
5. *S. B.*, V, 3, 4, 20.
6. W. Jones, *Crowns and coronations* (London, 1898), 296.
7. Leclère, 38.

coutume chez les Égyptiens [1]. Dans notre baptême nous l'avons conservé sous la forme atténuée d'aspersion; mais les Baptistes ont rétabli l'immersion originelle. Quant au rite indien, il en a conservé les deux formes : l'aspersion sur la tête au début de la cérémonie, et l'immersion au dernier stade. Selon l'ancienne théorie indienne de la lustration, l'eau représente le fluide vital, et le rite typifie la nouvelle naissance [2].

En général, l'immersion termine la cérémonie au bout d'un certain nombre de jours. La période est habituellement de quatre jours en Amérique, en Océanie, et, en Afrique, au Sud d'une ligne qui traverserait le Niger. Elle est de sept jours en Asie méridionale, en Europe et en Afrique septentrionale. On a noté une période de cinq jours notamment chez les habitants de Bas-Fidji, et à Malekula dans les Nouvelles-Hébrides [3].

Les liquides employés pour la communion sont généralement de provenance animale ou végétale. Presque partout le sang est considéré comme un fluide vital. On en absorbe par exemple, dans la cérémonie de l'ours chez les Aïnou [4]. Une variante nous est offerte dans la confraternité de sang, lorsque deux hommes boivent le sang l'un de l'autre afin de devenir parents [5]. Le baptême de sang se rencontre dans l'Exode XXIV, 6 et s., dans l'initiation mithraïque, et au Paraguay. L'Église romaine considère le martyre comme un baptême de sang [6]. Les Noirs de l'Australie tirent des quantités considérables de sang humain pour s'en enduire le corps [7].

Il semble qu'on ait découvert très tôt un succédané du sang dans l'ocre rouge. A l'époque aurignacienne, on en répandait sur les restes des morts, parfois en telle profu-

1. A. M. Blackmann, *Purification (Egypt)*, Enc. Rel. Eth.
2. *Ait. Br.*, 1, 3. Cf. Matthew, III, 16 s.
3. Renseignements fournis par J. Layard.
4. Film pris par le docteur N. Gordon Munro et présenté au Royal Anthropological Institute.
5. Hollis, 322.
6. Karsten, 4; *The Catholic faith*, 70.
7. Cf. *English witch cult*, Murray, 80, 152.

sion que le squelette de Paviland, par exemple, a reçu le nom de « la Dame rouge de Paviland » [1]. Les Aziliens s'en servaient pour enduire des cailloux qui semblent avoir servi à un usage rituel. Les aborigènes de l'Australie l'emploient encore de nos jours comme ornement pour leurs danses, ainsi que pour peindre des signes totémiques sur les objets rituels. C'est une substance métallique, et il se peut, en conséquence, qu'elle ait joué un certain rôle dans la découverte du fer.

Les Fidjiens lui ont apparemment substitué un produit végétal, le safran d'Inde mélangé avec de l'huile, pour leurs danses et leur rituel de naissance. On fait emploi de la *Bixa orellana*, ainsi que d'autres rouges végétaux, en Amérique du Sud. Les Bororo, notamment, en enduisent les os de leurs morts [2]. Le rouge est définitivement considéré comme ayant une valeur protectrice contre le mal en Amérique du Sud.

Les Fidjiens, aussi bien que les Sud-Amérindiens, font emploi du noir également, principalement de suie, ou encore de charbon de bois. Les Toba se noircissent le visage avec du charbon lorsqu'ils vont à la bataille, et un de leurs chefs a déclaré à KARSTEN que c'était pour « avoir plus de force » [3].

Les excrétions aussi servent, principalement celles de la vache, rarement celles de l'homme. Le grand purificateur indou se compose de lait, de beurre, de lait caillé, d'urine et d'excrément de vache.

Le lait forme le pivot d'un rituel fort compliqué chez les Toda, ainsi que d'un grand nombre de cérémonies chez les Massaï et d'autres peuples pastoraux. Les Indiens des temps antiques l'indentifiaient avec le souffle et croyaient qu'il communiquait la respiration. Ils l'associaient aussi au sperme, ce qui est au point de vue raisonnable, puisque c'est l'imprégnation qui fait gonfler la mamelle [4]. Le

1. MACCURDY, I, 388 et s.
2. KARSTEN, 32.
3. KARSTEN, 6 et s., et chap. I, *passim*, 30 et s.
4. *S. B.*, VI, 5, 4, 15; *Rgv.*, III, 31, 10; I, 121, 5.

roi indien et les guerriers Massaï en étaient aspergés [1].

Les Lotuko, d'après ce que me dit Lord Raglan, se servent du contenu de l'estomac d'un mouton pour leurs aspersions. Une secte indienne de bas étage fait avec ostentation emploi des excréments humains [2]. Les Massaï et les Ruanda ont recours aux excréments de vache pour leurs purifications [3].

Le sorcier massaï crache sur le malade pour le guérir; le Thonga crache sur ses os divinatoires « pour les réveiller et leur permettre de voir » [4]. Comparez avec le Nouveau Testament. Selon une légende mexicaine, la conception d'une fille est causée par de la salive [5].

La sève des plantes est devenue encore plus importante dans le rituel que le fluide animal. Dans les mythes grecs les dieux boivent du nectar ou de l'ambroisie. Les Indiens faisaient de l'ambroisie en mélangeant avec du lait la sève d'une plante non identifiée appelée soma. Ce mélange communique « l'immortalité », c'est-à-dire la plénitude de la vie; il préservera de la maladie, des accidents et de l'ennemi [6]. L'ambroisie elle-même est un dieu, de sorte qu'ici dieu = source de vie. De même, en Amérique du Sud, la liqueur intoxicante est regardée comme divine [7]. Le kava de l'Océanie se prépare avec la racine du *piper methysticum*, de la même façon que le soma, avec la seule différence qu'il n'y entre pas de lait. La mixture de bétel est faite de noix d'areca mâchée avec de la feuille de bétel et un peu de chaux. Ce n'est pas un élément important du rituel, mais on en offre aux assistants dans les cérémonies bouddhiques; et à Eddystone, on en suspend en guise de charme dans la maison qu'on veut inaugurer ou dans une nouvelle pirogue,

1. *S. B.*, V, 3, 4, 19; Hollis, 349.
2. P. 138. Cf. Hocart, *Privy Stones*, Mem. Arch. Survey of Ceylon, I, 56.
3. Hollis, 339; L. Delmas, *La vache au Ruanda*, Anthropos, 1930, 949.
4. Junod, II, 549.
5. Brasseur de Bourbourg, *Le Popol-Vuh* 63. Pour le sperme, voir Murray, 171. Pour les larmes, M. A. Canney, *The magic of tears*, Journ. Manchester Egypt. and Or. Soc., XIII, 29.
6. *Rgv.*, VIII, 48, ainsi que d'autres hymnes au Soma.
7. Karsten, 80.

puis on en offre à l'assemblée. La bière joue un grand rôle dans le rituel africain, tandis que dans le mythe germanique, c'est l'hydromel. Chez nous, le vin représente le sang. Le contenu du Saint-Graal était certainement une ambroisie pré-chrétienne, qui a été identifiée plus tard avec le sang du Christ. La seule proximité en était curative.

Tous ces sucs végétaux ont un effet toxique. La seule exception, que je sache, est le lait de noix de coco dont on fait usage pour la lustration du roi de Samoa [1] et dans les services funèbres chez les Rovianais.

Il est hors de doute que l'effet psychique des substances toxiques n'est pas pour peu de chose dans leur vogue, et qu'il a joué un grand rôle dans le développement de la psychologie en attirant l'attention sur des manifestations anormales.

Au lieu d'asperger du liquide, on répand parfois des graines. Le riz joue un certain rôle dans l'Inde Méridionale, au cours des mariages aussi bien que dans d'autres rites. Les Tamil du Nord du Ceylan sèment des graines après une mort. Les Grecs répandaient du gruau d'avoine à l'occasion d'un sacrifice [2].

Des minéraux, la pierre est peut-être le plus important. On s'en sert constamment comme élément principal du rituel. Les Aranda font un grand usage de leurs pierres sacrées pour ranimer leurs danseurs : ils leur en frottent le ventre; cela leur permet de « vivre encore un peu », et leur donne une seconde vue [3].

Les pierres sacrées sont souvent taillées en forme de phallus, cet organe étant l'auteur de la vie. On a émis la supposition que les menhirs étaient phalliques. On a aussi pensé qu'ils étaient dans une certaine relation avec le soleil. Ces deux point de vue ne s'opposent nullement : dans l'Inde, la pierre phallique, le *lingam*, représente Siva,

1. A. Krämer, *Die Samoa-Inseln* (Stuttgart, 1902), I,166. Cf. *Lau Islands*, 208.
2. Thurston, *passim; Iliade*, XVIII, 560; Od. XI, 28. Cf. ci-dessus, p. 126-127, et ci-dessous, p. 240-241.
3. Arunta, I, 143.

lequel est aussi associé au soleil. Comme le phallus, le soleil est une source d'énergie et de vie. Dans les bas-reliefs d'Akhenaten, roi d'Egypte, on voit le disque solaire entouré de rayons dont l'extrémité porte des mains qui tiennent l'*ankh* ou le symbole de la vie. Ce sont surtout les haches de pierre qui sont douées de certaines vertus [1]. La raison en est peut-être leur importance pour l'obtention de la subsistance. Dans l'Inde, n'importe quel objet constituant le moyen de subsistance d'un individu est un objet de culte; même les anneaux que porte la danseuse autour de la cheville, ou encore les livres de comptabilité du marchand. C'est une autre façon de dire que ce sont des sources de vie. On associe tout naturellement les armes à la victoire. A l'âge des métaux, l'épée prend une grande importance. C'est, sans doute, parce que le quartz, l'obsidienne, ainsi que d'autres pierres transparentes, ont servi presque partout à la fabrication d'objets, que les bijoux ont acquis une telle faveur. Dans l'Inde, le diamant représente la foudre, comme la pierre à feu chez nous [2]. Ce n'est pas à cause de la beauté des pierres, car leur taille en facettes est de date toute récente, et, sans facettes, les pierres précieuses sont plutôt ternes. Le bouddhisme a fait des « trois pierres précieuses » un symbole de la trinité.

Le roi d'Egypte se nettoyait la bouche avec du natron dans le rituel quotidien dont il était le principal et le dieu [3].

Il est hors de doute que le sel doit son usage rituel à ses vertus préservatrices. Les Grecs, les Romains, et les Indiens en saupoudraient les victimes vouées au sacrifice. Les Siamois l'emploient pour se protéger de la sorcellerie, et de nos jours, on en met parfois au chevet d'un mort en Angleterre. Renverser le sel porte malheur chez nous. Les Indiens de l'antiquité l'identifiaient avec la substance reproductrice. [4]

1. P. 142.

2. Hocart, C. J. Sc., I, 119 et s. Pour les perles, voir M. A. Canney, *The Life-giving pearl*, Journ. Manchester Egypt. and Or. Soc., XV (1930), 43. Pour la nacre, *Sexual Life*, 187, 298.

3. A. M. Blackman, *The House of the Morning*, Journ. Egypt. Archaeol., V, 159; *Purification*, Enc. Rel. Eth.

4. *S. B.*, XIII, 8, 1, 14.

Le sable sec est aussi un préservatif. On s'en sert presque partout. Les indigènes de Rotuma tiennent beaucoup à être enterrés dans du sable. Les bouddhistes en répandent aux pieds d'un saint [1].

Cent pièces d'or dans un filtre servaient à l'ancien rite de purification des Brahmanes. Les paroles sacramentelles sont : « Ainsi il se rend maître de la vie, de l'énergie, de la puissance vitale » [2]. Les Grecs aurifiaient les cornes de leurs victimes de sacrifice [3].

Le feu est une divinité importante, en d'autres termes une source de vie. Les textes brahmaniques associent le feu à l'or, et tous deux à la vie. Ils expliquent la fumigation comme étant un moyen de communiquer la force, car la fumée est la vigueur du feu; ce qui est compréhensible lorsqu'on songe à la propriété préservatrice de la fumée. On l'assimile aussi à la substance reproductrice et à la pluie comme possédant la vertu de donner la vie [4]. Les habitants des Iles Trobriand considèrent que l'assèchement par le feu et la fumigation d'une femme enceinte « sont très avantageuse pour sa santé, et servent de prophylactique contre la magie noire » [5]. C'est sans doute de la fumée que la cendre et la pluie tirent leurs propriétés [6].

On faisait emploi de l'encens dans le rituel égyptien, et l'on s'en sert encore dans le bouddhisme et dans le christianisme. En Egypte, l'encens communiquait la vie et la vigueur. En Thrace moderne, on se sert de la fumée d'excréments brûlés [7].

Les Indiens de l'Amérique du Nord font usage d'une certaine feuille dont la fumée intoxique légèrement lors-

1. Pour le sable, M. A. Canney, *More notes on sand*, Journ. Manchester Egypt. and Or. Soc., XVI, 55, — ainsi que les articles précédents y mentionnés.

2. *S. B.*, XII, 7, 2, 13.

3. Odyssée, III, 425.

4. *S. B.*, VI, 5, 3, 8; IX, 4, 4, 3; VII, 4, 2, 22.

5. *Vie Sexuelle.*

6. Canney and Hocart, *Sackcloth and ashes*, Man, 1932, nº 129.

7. Blackmann, *Purification* (*Egypt*), Enc. Rel. Eth.; Ridgeway, *The origin of tragedy*, p. 19.

qu'on l'aspire. C'est ainsi que la fumée de tabac combine la communion avec la fumigation. Les guerriers jibaro de l'Amérique du Sud en absorbent une décoction dans le rituel de l'homicide [1]. Les Winnebago regardent le tabac comme « une substance vivifiante » [2].

Les Indiens de l'Amérique du Nord faisaient emploi de la vapeur d'eau dans leurs cabines à transpiration, lesquelles étaient des lieux de cérémonies [3].

Le sang menstruel est peut-être la seule de toutes les substances sécrétées qui donne la mort. Il se peut que deux croyances fidjiennes prises ensemble nous donnent la clef du mystère. Un avortement embryonnaire est appelé sang. Il existe aussi une croyance selon laquelle le sang menstruel provoquerait la présence d'un esprit qui serait un ange gardien de l'homme. Le sang mensuel, donc, peut être considéré comme une vie avortée, ce qui n'est pas loin de la vérité. Le « tabou menstruel » est presque, sinon tout à fait, universel. Nous observons très strictement le tabou contre les rapports sexuels à cette époque. La théorie selon laquelle l'abstention serait instinctive n'a jamais été démontrée. Lord Raglan insiste avec justesse sur le fait qu'il ne s'agit là que d'un tabou entre mille autres, et que par conséquent on ne doit le considérer que comme une application particulière d'un principe général. En Angleterre, les femmes évitent encore de se laver ou de s'approcher de l'eau courante pendant leur période. Ce préjugé s'accorde parfaitement avec la théorie selon laquelle l'eau *courante* aurait des vertus vivifiantes [4], et le sang menstruel serait un agent de mort (non pas d'extinction de vie, mais d'amoindrissement du bien-être). Il en est de même du tabou très répandu qui interdit aux femmes de toucher à la nourriture pendant leur menstruation, parce que la nourriture donne la vie. Le sperme donne la vie; partant, il ne doit pas être contaminé par la mort. L'exclusion loin du rituel, des lieux saints, et

1. Karsten, 63; aussi l'index sous « fumigation ».
2. Radin, 323.
3. Hough, 77.
4. Cf. *The Catholic faith*, p. 68.

même du foyer, s'explique selon le même principe, car le rituel est la recherche de la vie. Les coutumes des Winnebago élucideront ce point :

> Dès qu'une femme commence à avoir ses règles, elle doit se retirer dans une cabine menstruelle, et prendre soin de ne toucher à aucun objet sacré. Si elle le faisait, cet objet perdrait toute sa vertu. Tout ce qui est saint serait immédiatement dépouillé de son pouvoir... Une femme sainte, ou un homme saint, ou même un enfant saint seraient contaminés par la proximité d'une femme au moment de ses règles... Si l'on donnait à un malade des aliments pris dans un plat dont se serait servi une femme à cette époque, le malade empirerait [1].

La recherche de la vie est très explicite dans tout le rituel des Winnebago; par exemple : « Quand on fait bouillir des aliments (c'est-à-dire quand on donne un festin d'hiver) on doit d'abord faire bouillir de l'eau pour le Créateur de la Terre et lui demander la vie, de telle sorte que le peuple puisse vivre et être vigoureux », ainsi de suite.

Une autre série d'épisodes rituels peuvent être groupés sous la rubrique *Investiture*. Le principal, et d'une manière secondaire, ses aides, sont revêtus de certains objets de culte. Ces objets sont souvent des sources de vie; peut-être le sont-ils tous.

Parmi les vêtements, il semble que la ceinture soit un des articles les plus anciens, car on s'en revêt lorsqu'un ne dispose pas d'autre vêtement. Elle se porte soit autour de la taille soit en bandoulière. Dans ce dernier cas, le règlement prescrit souvent de quel côté on doit la porter : à Eddystone et dans l'Inde, c'est du côté droit, c'est-à-dire sur l'épaule gauche, sauf à certaines occasions spécifiées, par exemple aux funérailles dans l'Inde. Les Aranda font des ceintures de cheveux humains; les habitants de l'île d'Eddystone en font avec des lianes; les Indiens avec de l'herbe ou du chanvre, suivant la caste à laquelle ils appartiennent [2].

Les Aranda échafaudent des coiffures compliquées recou-

1. Radin, 136; Ploss, *Das Kind*, chap. XXI; Knox, 78 (116).
2. *Manu*, II, 42.

vertes de duvet, à l'intérieur desquelles ils mettent une de leurs pierres sacrées. On voit clairement ici la relation qui existe entre la source de vie et l'investiture. Cette relation est encore plus évidente dans l'ancien sacre indien : une plaque d'or est posée sur la tête du roi pour «lui communiquer la vie immortelle », car « l'or est la vie immortelle»[1].

Nos couronnes sont faites d'or parsemé de pierres précieuses et surmontées de la croix vivifiante. Les couronnes indiennes contiennent généralement un symbole religieux, un Bouddha ou Sauveur pour les rois bouddhistes. Dans les cérémonies d'initiation, le couvre-chef est d'habitude appelé chapeau, mais il n'y a pas de différence.

Le visage peut être orné de duvet, d'ocre ou de chaux,etc., Quelquefois, au lieu de coiffure et d'ornement du visage, on porte un masque qui combine les deux : c'est le cas notamment pour les initiations et les sociétés secrètes. Lorsque le roi de Siam meurt, on lui met un masque en or [2], et certains rois du Niger portent, vivants, un petit masque suspendu au cou, probablement une survivance du masque de visage. Les masques servaient à identifier l'acteur grec avec le dieu. On a trouvé un nouvel emploi pour les masques dans la guerre aux gaz.

Les masques représentant une tête d'animal quelconque sont d'usage courant, comme on pouvait bien s'y attendre, puisque le but en est d'identifier les participants avec l'animal dont ils doivent tirer la vie [3]. Le masque à tête d'animal est rarement porté par un roi. Voyez les scènes rituelles représentées sur les monuments égyptiens.

Il arrive que les parties génitales ne soient pas recouvertes de vêtements avant l'initiation. « Un grand nombre d'Indiens de l'Amérique du Sud, dit KARSTEN, portent... des bandes, des bandelettes ou cache-sexe, etc... dont quelques-uns forment transition avec les vrais vêtements. En règle générale, leur port est inauguré... lors de certaines

1. *S. B.*, V, 4, 1, 14.
2. Cf. W. RIDGEWAY, *The early age of Greece* (Cambridge, 1901), I, 7.
3. MURRAY, 60 et s., 231.

cérémonies »[1]. L'habillement est un épisode presque invariable dans tous les rituels, à partir de l'âge de la puberté. C'est encore la coutume en Europe de mettre une robe au bébé pour son baptême; de même les premiers communiants portent des habits spéciaux, ainsi que la mariée et le marié; même les morts sont habillés; et dans chaque cas les vêtements de la femme sont purement de cérémonie. C'est dans l'ordination du prêtre et dans le sacre du roi que l'habillement est le plus compliqué. Le nombre ordinaire de vêtements est de trois dans les couronnements indiens et européens, ainsi que dans les ordinations bouddhiques. La théorie indienne est qu'ils représentent les trois membranes du placenta; ainsi le revêtement de la robe est un retour à la matrice.

Les chaussures seraient apparemment les plus récents de tous les articles d'habillement rituel. Ils figurent principalement dans les rituels plus élevés, tels que ceux du sacre et de l'ordination [2].

On tient différents insignes à la main : le sceptre, la massue ou l'épée. Ces objets sont, sans doute, des variantes d'un même prototype. Ils figurent dans les rituels importants. La massue rappelle le tonnerre. L'investiture avec l'arc se constate dans les couronnements et les funérailles brahmaniques, dans les obsèques des Koriak, et dans les cérémonies de naissance des Toda; la corde d'arc figure dans les initiations des Jukun [3]. Ces insignes, semble-t-il, donnaient à l'origine la mort, et non la vie; mais la victoire forme partie du bien-être, et elle est mentionnée invariablement avec la santé dans les prières de tous les peuples qui s'adonnent régulièrement à la guerre. Il est à présumer que ces armes ont été adoptées dans le rituel quand la pratique de la guerre eut commencé. Il se peut, toutefois, que la massue soit plus ancienne, car sa fonction originelle paraît avoir été purement agriculturale : elle devait appeler la pluie —fonction qui semblerait tirer son origine de l'usage

1. Karsten, 131.
2. Hollis, 328. Aussi à Fidji.
3. *S. B.*, V, 3, 5, 27; *Rgv.*, 18, 19; *The Todas*, 319 et s.; Meek, 371.

qu'on en faisait pour produire du feu, par quoi elle présente une certaine analogie avec l'éclair [1]. Les *chouringa*, ou pierres sacrées des noirs d'Australie, sont probablement de même nature que ces massues anciennes.

Le trône ou le tabouret figure principalement dans les rituels plus élevés. Il joue un rôle très important en Afrique où il est accordé comme un privilège à ceux qui se sont élevés à une dignité. Pourtant, les Karaya du Sud de l'Amérique font asseoir l'enfant sur un tabouret pendant la cérémonie du percement de l'oreille. Le tueur d'hommes Jibaro s'assied sur un tabouret pendant le festin donné en son honneur. « Il doit être fait d'un bois spécial, par un homme initié à l'art magique, et avant qu'on s'en serve, certaines formules sacramentelles doivent être prononcées à son égard [2]. »

Le rituel implique invariablement une certaine période d'inactivité préalable, telle la veillée d'armes du chevalier avant son investiture. Le principal, ou bien tous ceux qui doivent y participer, gardent le repos complet. L'abstinence forme généralement partie de ce repos, et cela comporte le jeûne et, ou la continence. Selon l'interprétation qu'en donnent les ritualistes indiens, du moins dans un cas, cette abstinence représente la période de tranquillité de l'embryon dans la matrice; c'est pourquoi ils prescrivent que le principal devra s'asseoir, les poings fermés, comme un fœtus. Cette interprétation explique pourquoi le jeûne et la continence servent généralement de préparation au rituel, ou en forment la première partie, avant que le principal ressuscite en quelque sorte, pour faire bombance et reprendre la vie sexuelle [3].

On peut se servir du terme Procession pour désigner des épisodes qui, dans l'état actuel de nos connaissances, semblent être reliés les uns aux autres. Les processions marquent la fin des cérémonies; mais parfois, elles les inaugurent. Elles sont généralement circulaires, et s'appellent

1. Ci-dessus, p. 142.
2. Trône royal à Rotuma. Igbo, selon Jeffreys; Karsten, 238.
3. *Ait. Br.*, I, 3; Hocart, *Fasting*, Enc. Soc. Sc.

alors « circumambulations » : les participants déambulent autour du feu du sacrifice, du bûcher, du tumulus, de l'église, du principal, etc. Selon la règle générale, le sens de la marche est celui du soleil, ou celui des aiguilles de l'horloge : cela s'appelle « aller comme le soleil »; la marche en sens inverse est dite à contre-sens, et elle est considérée de mauvais augure; aussi ne se pratique-t-elle qu'en des occasions malencontreuses, par exemple aux funérailles [1]. Lorsque la règle n'est pas observée, l'on ne saurait dire s'il s'agit d'une coutume primitive ou d'une dégénérescence [2]. Les Cambodgiens nous disent ouvertement que lorsqu'ils se passent sept bougies de main en main en faisant cercle autour du roi, ils imitent les mouvements des sept planètes autour du monde [3]. Le roi faisait le tour de la cité en Égypte, dans l'Inde et au Cambodge. Le Lord Maire de Londres le fait encore de nos jours, bien qu'il ne suive plus l'enceinte et qu'il aille en sens contraire à la marche du soleil.

Un grand nombre de rituels, sinon la plupart, comportent une lutte entre le principal, ou ses aides, et les forces adverses. Cette lutte peut devenir un véritable combat; toutefois, cela est une supposition plutôt qu'un fait observé. Il est probable que les combats fictifs sont des survivances de vraies batailles, et les légendes nous parlent de conflits mortels. Le roi védique, lors de son couronnement, courait en rond, tuant des démons avec son épée de bois. A Fidji, les initiés doivent se mesurer avec leurs adversaires, et, parfois, ils en viennent aux coups. L'action peut prendre l'allure d'un sport tel que la lutte à la corde. Dans certaines parties des îles Fidji, les initiés luttaient de cette façon avec l'esprit du chef qui venait de mourir. Le roi indien effectuait une course en chariot. On lui donnait aussi cérémonieusement des dés à jouer, probablement pour jouer à l'occasion de son sacre avec le Roi des Démons, comme le

1. L'Inde. Les Koriak.
2. Pour ce qui concerne Ceylan, on sait d'une manière définitive qu'il s'agit d'une dégénérescence.
3. Leclère, 45.

fait encore aujourd'hui le Dalaï Lama du Tibet, représentant de Bouddha. On sait que les Hindous donnaient aux dés les noms des dieux, par exemple Kali, et que ces derniers entraient dans les dés [1]. Les légendes grecques nous parlent de courses et d'autres épreuves dont le prix était la main de l'héritière du trône. On célébrait aussi des jeux aux funérailles grecques [2]. Il est probable que les jeux olympiques, ainsi que d'autres encore, ont été des épreuves très perfectionnées de ce genre. Les échecs ont probablement une origine rituelle comme les dés [3].

Il semblerait que le but évident de ces luttes fût d'éprouver les qualités physiques et morales des candidats à l'initiation. Toutefois, cette interprétation ne cadre pas avec la place qu'elles occupent d'ordinaire dans le rituel, car elles ont généralement lieu vers la fin. Elles paraissent être une épreuve de l'efficacité du rituel. Si ce dernier a été efficace, le candidat l'emporte et il est confirmé [4]. Dans le cas contraire, il mourait sans doute, primitivement par la main de son adversaire. La mort du roi par la main d'un prétendant forme le thème sur lequel FRAZER a basé son œuvre *The Golden Bough*.

Il est difficile de distinguer entre les ordalies et les luttes. Certaines de ces ordalies sont de véritables épreuves d'endurance; mais tel n'est pas nécessairement le sens qu'elles avaient à l'origine. Ainsi, la circoncision est considérée à Fidji comme une épreuve de courage; cependant, il n'y a aucun doute que, primitivement, le but en était tout autre. Un grand nombre de peuplades de l'Amérique du Sud saignent aussi bien les filles que les garçons lors de leur initiation. Ils pratiquent aussi des saignées pour donner de la vigueur aux rameurs, pour donner une vue plus perçante aux pêcheurs, en d'autres termes pour donner une vie plus pleine [5]. Une épreuve dure et assez commune consiste à

1. C. F. KOEPPEN, *Die Religion des Bouddhas*, 2 vols. (Berlin, 1857-1859), II, 315; l'épisode de Nala dans le *Mahabharata*.
2. *Iliade*, XXIII, 255 et s.; *Odyssée*, XXIV, 85 et s.
3. Voyez ci-dessous, p. 347.
4. HOCART, *Consecration and prosperity*, Man, 1931, 110.
5. KARSTEN, 157 et s.

amputer quelques phalanges des doigts. On a découvert des empreintes de mains amputées de plusieurs phalanges dans des cavernes du Paléolithique supérieur. Tant de phalanges manquent dans ces empreintes, que de nombreux archéologues se refusent à croire qu'elles aient été réellement amputées. Il est en effet fort possible, qu'au lieu d'être amputé, le doigt ait été fléchi de façon à permettre d'obtenir une empreinte qui ressemblât à celle d'une main mutilée. L'image a été substituée à la réalité, selon un stratagème commun dans le rituel. L'amputation des phalanges se fait couramment après la mort (par exemple, à Fidji), mais on la pratique aussi pour l'initiation (chez les Mandan). L'idée des Fidjiens paraît être que les phalanges sont sacrifiées en lieu et place de la personne elle-même. C'est la même idée que l'on retrouve dans l'amputation du prépuce, laquelle n'est qu'une forme particulière de nombreuses mutilations [1].

L'Indien de l'Amérique du Nord s'adonne plus particulièrement aux ordalies. L'une de celles pratiquées par les Mandan consiste à faire tournoyer un homme suspendu à un crochet : on fait passer des cordes à travers la chair de l'initié dans la région dorsale, puis on le fait tournoyer jusqu'à ce qu'il perde connaissance. Ce tournoiement semble avoir été une ordalie pour le roi en Inde [2]. Les Hindous, par tempérament, préconisent l'endurance passive. En conséquence, les « austérités » prennent une si grande importance dans le rituel, qu'elles suffisent, à elles seules, à donner à l'Homme le pouvoir sur le monde entier, y compris les dieux : d'où les *sadhous* et les *fakirs*. Le bouddhisme recommande un ascétisme modéré comme moyen infaillible d'arriver au salut. Le jeûne prolongé est une pratique fort répandue dans le Proche-Orient, en Inde, en Sibérie, et dans l'Amérique du Nord. Par contre, de bons vivants comme les habitants des îles du Sud en font très peu de cas; ou bien ils ne le pratiquent pas, ou bien alors ils le négligent

1. HOCART, *Death customs*, ENC. SOC. SC.; Lévitique XIX, 28; XXI, 5; Pour les mutilations après la mort, voir HÉRODOTE, IV, 71.
2. *O-kee-pa;* MAN, 1927, n° 110; 1931, n° 229 et s.; Quaritch WALES, 238.

très facilement. Le jeûne, en tant qu'arme politique dans l'Inde, mérite l'attention comme exemple de la transformation d'une vieille pratique en un nouvel usage. Parmi les ordalies, la marche sur le feu semble un défi aux lois de la nature. Les habitants de l'Inde méridionale marchent sur des braises ardentes. Ils accomplissent ce rite après avoir observé une longue période de jeûne et d'adoration dans leurs temples; il s'agirait donc d'une sorte d'épreuve des pouvoirs acquis par une telle discipline. La marche sur le feu se retrouve aussi en Chine, en Espagne, etc. [1]. Une variante des Aranda consiste à faire s'allonger les initiés sur des branches brûlantes recouvertes de feuilles [2]. Ainsi cette coutume a certains rapports avec l'assèchement par le feu et la fumigation.

Il se peut que la pratique de raser ou de couper les cheveux soit la variante d'une mutilation. C'est surtout sur les morts que l'on pratique cette opération; mais le roi indien doit se faire couper les cheveux à son avènement, et le prince siamois lors de son initiation. A Fidji, les mères laissent pousser leurs cheveux après les couches, jusqu'à ce qu'on les coupe lors d'une fête spéciale. La fiancée fidjienne doit se faire couper les tresses le jour de son mariage. Les Chiriguano sont parmi les tribus de l'Amérique du Sud qui coupent les cheveux des jeunes filles à l'âge de la puberté. Les moines bouddhistes ont la tête toujours rasée, apparemment parce qu'ils sont morts au monde pour toujours. Néanmoins, il est de règle dans l'Inde méridionale, et chez les Suya de l'Amérique du Sud, que les laïques aient toujours rasée la partie antérieure de la tête [3].

Selon KARSTEN, les cheveux seraient le siège de l'esprit ou de l'âme. Peut-être devrait-on dire « de la vie » plutôt que « de l'âme » : car le but semblerait être d'éloigner la

1. Je l'ai vu pratiquer à Ceylan. W. G. STIRLING, *Chinese exorcists*, JOURN. ROY. ASIATIC SOC., MALAY BRANCH, vol. II (1924), 41; S. P. LANGLEY, *The Fire Walk ceremony in Tahiti*, Washington, 1902; FOLK-LORE, 1926, 206. Voir ci-dessus, p. 143.

2. *Arunta*, II, 294.

3. KARSTEN, 45, 58.

vieille vie et d'en commencer une nouvelle, et meilleure, exactement comme on éteint le vieux feu parce qu'il a perdu sa vertu. Karsten attire l'attention sur la légende de Samson; pourtant, ce n'était pas son âme, mais sa force qui résidait dans ses cheveux. De même que l'image d'une personne, ses cheveux peuvent lui être substitués : les habitants d'Eddystone brûlent les cheveux de l'ennemi tué en guise d'offrande brûlée. Achille mit ses cheveux dans les mains de Patrocle mort [1].

Les dents servent communément de reliques. Les habitants d'Eddystone portaient autour du cou, comme charme, les dents des personnes défuntes. La veuve, dans les îles Trobriand, porte ainsi toute la mâchoire de son mari décédé. La coutume bouddhique de traiter les dents en reliques provient de religions plus anciennes.

Certaines tribus de l'Australie méridionale font sauter une dent lors de l'initiation. Les Huancavilca du Pérou avaient coutume d'extraire à leurs enfants deux de leurs dents. Dans certaines parties de l'Afrique, les incisives extérieures sont soit limées, soit extraites ou cassées lors de l'initiation [2].

Les dents des animaux jouent aussi un grand rôle dans le rituel, notamment, les dents du marsouin dans certaines parties des Iles Salomon; il en est de même des défenses du sanglier dans les Nouvelles-Hébrides et des dents du jaguar en Amérique du Sud. La fillette caraïbe suspend à son cou une dent de sanglier dans la cérémonie qui célèbre sa puberté [3].

Il semble que les dents particulièrement pointues aient une plus grande valeur dans le rituel; donc, chez l'Homme, les canines. Il y aurait une certaine analogie entre l'évulsion d'une dent et la coupe des cheveux, à cette réserve près que la dent ne repousse pas; mais alors on peut porter celle d'un animal.

1. *Iliade*, XXIII, 151 et s.

2. Howitt, 639; Karsten, 121; Spencer & Gillen, *Northern Tribes o Central Australia*, 588 et s.; Hollis, 313 et s.

3. Karsten, 124 et s.

L'acte, par lui-même, n'a pas d'efficacité. Il doit s'accompagner d'une formule rituelle. On pourra trouver çà et là des rites sans formules; mais on s'apercevra qu'il s'agit alors de survivances dégénérées. On prescrit parfois des prières silencieuses dans les rituels; par exemple, dans la messe.

La nécessité d'une formule écarte la théorie habituelle selon laquelle la magie sympathique serait due à la confusion qui existe dans l'esprit de l'homme « primitif » entre un objet et son image. On affirme qu'il est incapable de distinguer clairement entre un homme et l'image en cire de cet homme; ce qu'il fait à l'un, il le fait à l'autre. Aussi a-t-il la notion confuse qu'en transperçant le simulacre il transperce l'original. S'il en était ainsi, pourquoi la formule et le rituel seraient-ils nécessaires pour *faire* que l'image soit l'équivalent de la personne? L'idole, quelle qu'en puisse être la ressemblance, n'est considérée dans l'Inde et à Ceylan que comme un simple morceau d'argile ou de pierre jusqu'à ce que les rites nécessaires aient été accomplis, et que les paroles indispensables aient été prononcées [1]. Une idole, chez les Bambala ou les Bayaka du Congo Belge n'est pas efficace tant qu'elle n'a pas été enduite d'argile, qui lui donne la vie [2]. Il en va de même pour les objets qui ne ressemblent nullement à l'objet représenté. Un homme ne ressemble pas au soleil : et cependant, des rites peuvent être accomplis pour faire en sorte qu'il devienne une incorporation du dieu-soleil, et qu'il soit rituellement l'équivalent du soleil. La ressemblance, donc, n'est pas essentielle : ce qui est essentiel, c'est le rite accompagné de la formule qui non seulement *reconnaît*, mais *établit* une sympathie que la seule ressemblance ne saurait effectuer [3].

La parole rituelle a été subdivisée en *Charme* et en *Prière*, distinction correspondant à celle établie entre la magie et la religion [4]. Cette classification ne répond pas plus que

1. Knox, 82 (130).
2. Cf. Murray, 117.
3. Hocart, *Idolatry*, Enc. Soc. Sc.
4. *Threshold*, 29.

l'autre aux faits. Radin pense que « les prières des Winnebago sont sans doute toujours accompagnées d'un sentiment religieux lorsqu'elles sont faites par un homme religieux, mais qu'elles deviennent fréquemment de pures formules quand elles sont prononcées par le laïque amérindien ». L'Oraison dominicale a été souvent utilisée comme un charme pour s'assurer la protection de démons ou pour les exorciser.

La formule peut être prononcée une fois seulement; mais la tendance est de la perfectionner, et de l'étendre à chaque acte du rituel. Elle peut prendre une telle importance qu'elle finit par se substituer à l'acte, et à avoir de l'efficacité par elle-même.

Toutefois, une réaction en faveur du rituel, et contre le culte purement verbal, se fait généralement sentir, comme on peut l'observer en Angleterre; telle a aussi été la réaction contre la pure raison de la philosophie bouddhique.

La formule peut être soit chantée soit parlée. La forme primitive est probablement le plain-chant, qui a donné naissance d'une part à l'hymne, et d'autre part à la prière parlée; en effet, même chez nous, l'oraison est entonnée. Notre rituel a conservé le plain-chant, l'hymne et la prière. Les Indiens attachent beaucoup d'importance à la trinité de l'hymne, du plain-chant, et de la formule rituelle parlée.

La formule exprime *l'objet* du rituel : la vie, la prospérité, la progéniture, ou tel objet spécifique si le rituel est spécifique. En général, elle comporte aussi un récit quelconque de *l'origine* du rituel. C'est le *Mythe*. Les plains-chants des Aranda, des Fidjiens et des Winnebagos sont purement, ou presque, des récits du mythe. Les hymnes homériques et védiques sont en grande partie récitatifs, bien qu'ils contiennent aussi des suppliques. Nos hymnes sont mélangés. Par contre, les prières fidjiennes ne contiennent, à ma connaissance, aucun élément mythique. Les formules rituelles indiennes ne sont souvent que des versets pris dans quelque hymne.

L'élément mythique prend une grande importance dans certains charmes qui peuvent être décrits comme étant

des charmes d'origine, à condition qu'on se souvienne qu'ils ne diffèrent pas essentiellement des autres formules rituelles, mais tout simplement qu'ils insistent davantage sur l'origine. Les Finnois Kalevala ainsi que les Malais ont une très grande prédilection pour les charmes qui racontent l'origine mythique [1].

L'élément sexuel trouve son expression dans la formule. Les obscénités sont fréquentes. Aux exemples donnés par Evans-Pritchard, j'ajouterai la cérémonie nuptiale romaine, le sacrifice du cheval des Indiens, le sacrifice humain des Fidjiens, et le sabbat de sorcières des Européens [2].

Le mythe et le rituel sont inculqués au néophyte pour la première fois lors de son initiation, ou plus tard lorsqu'il joue le rôle de principal. On lui enseigne les règles de conduite qu'il devra observer dorénavant. Ces règles sont avant tout rituelles, mais elles tendent à devenir exclusivement d'ordre moral pour la raison bien simple que le but du rituel est principalement de prescrire la moralité : ne pas assassiner, ne pas faire un mauvais mariage, ne pas adorer les faux dieux, etc. Cet enseignement peut s'appeler *Admonition*. Il joue un grand rôle dans l'initiation. Dans le sacre, il est suivi d'un serment par lequel le roi s'engage à observer le règlement. Dans la cérémonie nuptiale il semble rare, bien qu'il se retrouve chez les Malais, les Jukun, les Lango, ainsi que chez nous-mêmes [3].

Un grand nombre des tribus australiennes font le moulinet avec des « chouringa » à leurs cérémonies; ces indigènes disent que le mugissement produit de la sorte (qui a valu à l'instrument le nom de taureau mugissant) est la voix du dieu suprême [4]. Lors de la veillée d'un mort à

1. *Kalevala*, traduit par W. F. Kirly (Everyman's Library), Londres : W. Skeat, *Malay Magic* (Londres, 1900); R. Campbell Thomson, *Assyrian medical texts*, Proc. Roy. Soc. Medecine, XIX, section Histoire de la Médecine, 59.

2. *Some collective expressions of Obscenity*, J. R. A. I., LIX, 1929, 311, *S. B.*, XIII, 2, 9 (pas dans la traduction); Murray, 137.

3. J. L. Humphreys, *A Naning wedding speech*, Journ. Straits Branch, Roy. Asiatic Soc., n° 72, 25; Meek, 380; *Lango*, 157.

4. Spencer and Gillen, *Native tribes of Central Australia*, 246.

laquelle j'ai assisté à Roviana, on soufflait à certains intervalles dans un sifflet fait d'une noix de bétel. C'était la voix des esprits, car, en Mélanésie, les esprits sont supposés parler seulement par sifflements [1]. Cela explique pourquoi certains Indiens de l'Amérique du Sud font des flûtes avec les os de l'ennemi qu'ils ont tué [2]. L'idée selon laquelle l'instrument serait la voix du dieu est assez répandue. Nous en trouvons une survivance dans la fiction poétique de Dryden : « Song for St. Cecilia's Day, 1687 » [3].

La Musique, donc, n'est qu'une variante de la Parole du dieu : elle est produite par son animal, sa plante, ou son objet fabriqué, au lieu de l'être par la bouche de l'homme.

Des sifflets faits d'os de renne ont été découverts dans des dépôts magdaléniens.

La vie qui réside dans les sources de vie ne semble pas immortelle. Par exemple, le feu perd son efficacité; et il est d'usage assez répandu d'éteindre l'ancien feu et d'en faire un nouveau le jour de l'An, ou lors d'une épidémie, etc. : c'est ce qui s'appelle le feu de purification en Angleterre [4]. Les sources de vie doivent être rénovées au moyen d'autres sources de vie. La pierre, la coquille, les dents, le feu, les offrandes, même la Parole, sont vivifiés par l'onction, la lustration, l'investiture, ou la formule sacramentelle, autant que cela est physiquement possible. C'est ainsi que le feu est oint et nourri, opérations que nous appelons libations et offrandes brûlées. La Parole est un objet de culte, et, sous la forme compacte du livre, elle peut être encensée [5]. L'autel ou le temple sont consacrés de la même manière qu'une idole ou un roi [6]. Le sceptre

1. J. Layard, émet l'opinion que la raison en est que le râle de l'agonisant ressemble au bruit que fait un sifflet. Dans Homère, les esprits poussent un cri aigu : *Iliade*, XXIII, 100 et s.; *Odyssée*, XXIV, 7 et s.

2. Karsten, 68, 33, 71, 210.

3. Cf. *Temple of the Tooth*, 23.

4. Junod, I, 135 et s.; J. N. B. Hewitt, *New Fire among the Iroquois*, Amer. Anthropologist (Old Series), 1889, 319; Hough, 138.

5. Le logos grec, et le Vac indien; le *Tripitaka* bouddhique est adoré. Cf. J. A. MacCulloch, *Incense*, Enc. Rel. Eth.

6. P. ex. l'Abbaye de Buckfast. 25.8.32 (voir The Times).

peut recevoir des offrandes et le baptême [1]. Le rituel est, au fait, un transfert de vie, et un rituel compliqué est une longue succession de tels transferts. Le sacre royal est très compliqué parce que la vie d'un grand nombre de choses est transfusée dans le roi.

Dans l'état actuel de nos connaissances, c'est par le rituel que l'on peut interpréter le mieux les peintures et les sculptures paléolitiques. Ces hommes primitifs croyaient probablement que des images pouvaient être rendues équivalentes aux objets eux-mêmes, car la peinture représente souvent le gibier transpercé par des projectiles; les buffles du Tuc d'Audoubert ont été tués à coups de lances. Le prétendu sorcier des Trois-Frères dans l'Ariège est habillé en cerf, et il semble danser une danse d'animal. Les figurines humaines sont exagérément grasses, tout comme si l'on avait voulu rendre les êtres humains (ou la Terre, notre mère) plus gras [2].

Bibliographie

Des volumes entiers ont été écrits sur la magie et la religion; mais étant, pour la plupart, basés sur des informations isolées, ils sont d'intérêt passager.

Frazer (Sir J.-G.). — *The Golden Bough*, 3e éd. en 12 volumes, Londres, 1911. A posé les fondements de cette investigation en accumulant toute une masse de faits. L'essentiel de la thèse se trouve dans le volume unique de l'édition abrégée. Au point de vue historique, l'importance de cet ouvrage gît dans le fait qu'il n'exprimait qu'une hypothèse, qui a été confirmée par la suite grâce à de nouvelles découvertes.

Hocart (A.-M.). — *Kingship*, Oxford, 1927, tente de substituer la méthode à la masse des faits, l'anatomie des coutumes à de simples descriptions superficielles.

Myth and Ritual, par différents auteurs, publié par S. H. Hooke, Oxford, 1933 : traite du Proche-Orient, d'après le même principe, et marque une réaction contre l'ancienne conception qui assimilait la religion à une idée, alors que cet ouvrage s'intéresse davantage à son côté dramatique.

1. Pausanias, IX, 40, 11 et s. Ma propre baguette magique a été ointe à Fidji.
2. Cp. Murray, 60 et s.

JAMES (E.-O.). — *Origins of sacrifice*, Londres, 1933. Coup d'œil utile, plutôt dans le goût de l'ouvrage de FRAZER.

SCHMIDT (Pater W.). — *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1912, ouvrage monumental, dans lequel l'ancien point de vue est préconisé.

LUQUET (G.-H.). — *L'Art et la Religion des Hommes fossiles*, Paris, 1926.

Pour ce qui concerne les nations particulières :

WISSOWA (G.). — *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912.

FARNELL (L.-R.). — *Cults of the Greek States*, en 5 volumes, Oxford, 1896-1909, est plutôt un livre de renseignements.

COOK (A.-B.). — *Zeus*, Cambridge, 1914-1915, est plus suggestif.

ROBERTSON SMITH (W.). — *The religion of the Semites*, 3e éd. revisée par A. S. COOK, Londres, 1927. Malgré son ancienneté, conserve sa valeur classique.

MORET (A.). — *Du caractère religieux de la Royauté pharaonique*, Paris, 1892. Ouvrage brillant, qu'on doit cependant consulter avec prudence.

MORET (A.). — *La mise à Mort du Dieu en Egypte*, Paris, 1927.

STEVENSON (Mrs Sinclair). — *Rites of the Twice-born*, Oxford, 1920. Excellente relation des rites indiens, mais puisé en grande partie, de l'aveu de l'auteur, dans d'autres ouvrages.

WALES (H.-G. Quaritch). — *Siamese State ceremonies*, Londres, 1911, etc., etc. L'observateur sérieux devra, cependant, consulter les sources originales. Malheureusement ces sources n'existent que pour l'antiquité. Parmi les récits détaillés rédigés *par les indigènes*, la littérature ritualistique indienne est une des plus minutieusement exactes. Le lecteur qui n'aura pas le loisir de s'attaquer aux ouvrages plus volumineux pourra se contenter de l'un ou de l'autre des *Règlements Domestiques*, ou encore de :

Grihyasutra, texte et traduction en allemand dans l'ouvrage de STENGLER *Indische Hausregeln*, Leipzig, 1859-1870.

LEVI (Sylvain). — *La théorie du sacrifice dans les Brahmanas*. Paris, 1898.

La Bible.

Un *Missal* et le livre des *Prières quotidiennes*.

DICTIONNAIRES

Encyclopaedia of Religion and Ethics, publ. par Jas. HASTINGS, Edimbourg, 1908.

Dictionnaire de Théologie Catholique, publ. par A. VACANT, Paris, 1903..., pas achevé.

Encyclopaedia Biblica, publ. par T. K. CHEYNE & J. S. BLACK, Londres, 1899.

Ou bien :

Dictionary of the Bible, publ. par J. HASTINGS, Edimbourg, 1900... qui est plus conservateur.
The Jewish Encyclopaedia, publ. par I. SINGER, New-York, 1901.
The Encyclopaedia of Islam, à Leyde & Londres, 1913.
Encyclopédie de l'Islam, à Leyde & Paris, 1908-1928.

CHAPITRE XIV

LES SACREMENTS

Van Gennep a fait remarquer que des rites sont accomplis chaque fois que l'on passe d'un endroit ou d'un état à un autre; par exemple, quand on traverse une frontière, ou quand on passe de l'enfance à l'âge d'homme. Il a proposé d'appeler ces rites « rites de passage ». Tous les rituels, cependant, ont pour but de faire passer les participants d'un degré inférieur de vie à un degré supérieur; par conséquent, tous étant des rites de passage, il n'y a pas lieu d'en distinguer une catégorie spéciale. Ils ne servent pas seulement à *marquer* une transition; ils *l'effectuent* positivement. Une étude plus approfondie éclaircira le sujet [1].

Il est peu de peuples qui n'aient une cérémonie quelconque d'initiation à l'âge de la puberté. Les habitants d'Eddystone sont parmi le petit nombre de ceux qui ne semblent pas en avoir. La circoncision est un trait très répāndu de ce sacrement. Les Juifs et les Mahométans la pratiquent plus tôt, dès la première enfance; mais la coutume ancienne de la circoncision des adolescents a survécu en Australie, en Océanie, en Afrique et en Amérique du Sud; elle était observée en Egypte vers l'an 4.000 avant Jésus-Christ [2]. A Fidji, depuis le christianisme, l'âge a été légèrement avancé. Le prépuce peut être soit coupé soit fendu par dessous. Cela n'est qu'un simple détail technique, lequel, contrairement à l'opinion de Rivers, ne justifie pas l'emploi de deux termes différents pour désigner ce qui essentiellement ne forme qu'un même rite. Par exemple,

1. Cf. *Sexual Life*, XXXIII; mais particulièrement notre livre « Common Prayer ».

2. Elliot Smith, *The rite of circumcision*, J. Manchester Egypt. and Or. Soc., 1912-1913, 17.

les deux méthodes se retrouvent côte à côte à Fidji, sans qu'il y ait pour cela une différence dans la structure du rite. Un grand nombre d'aborigènes de l'Australie ont la peau de l'urèthre fendue sur toute sa longueur. Cette opération a reçu le nom de « subincision ». Les Aranda prolongent quelquefois, lors de cérémonies ultérieures, la première incision faite à l'âge de l'initiation. Cela démontre que ce genre de mutilation n'est propre à l'initiation que pour autant qu'il est physiquement impossible de la pratiquer deux fois. Le même prépuce ne peut être enlevé deux fois; mais différentes phalanges peuvent être amputées à différentes occasions, et elles le sont. La circoncision féminine ou la clitoridectomie se pratique chez les Massaï, en Nigeria, ainsi que dans d'autres pays de l'Afrique [1]. Parfois, l'excision s'étend jusqu'à la partie supérieure des *labia majora*; par exemple dans la secte russe des Skoptzy. Il arrive que les lèvres soient réunies par une suture ou une fibule. Cette pratique, connue sous le nom d'infibulation, a pour but d'assurer la chasteté — exemple d'une vieille coutume mise à contribution en vue d'un nouvel usage [2].

Par l'initiation, les garçons deviennent des hommes, et les jeunes filles des femmes. L'initiation de la jeune fille est bien moins répandue; et la raison en est que nul homme ne peut supporter qu'on raille son manque de virilité, spécialement si la raillerie vient d'une femme, tandis que celle-ci ne s'expose pas à pareille raillerie de la part des hommes. C'est pourquoi les insignes de la virilité sont beaucoup plus persistants et résistent mieux aux attaques des missionnaires que ceux de la féminité. Les Athéniens avaient une initiation pour la femme; en effet, le scoliaste, commentant le verset 645 du *Lysistrata* d'Aristophane, nous rappelle qu' « ils avaient décrété que nulle vierge ne cohabiterait avec un homme si elle n'avait auparavant joué l'ours devant la déesse », parée d'une robe jaune.

Quelquefois on frotte avec de la cendre les blessures

1. Hollis, XVII.
2. Enc. Rel. Eth., sous *Circumcision*.

faites par la saignée rituelle [1]. Ainsi, deux sources de vie, le sang et la cendre, se trouvent combinées. La cendre qui a pénétré dans la blessure laissera une cicatrice. On produit de la sorte, délibérément, de gros bourrelets de chair en Afrique et chez les Papoua [2]. Les races à la peau claire, telles que les Polynésiens, les Japonais et nous-mêmes, préfèrent mettre de la suie dans les petits trous qu'aura faits l'instrument du tatoueur. C'est le tatouage proprement dit. Les habitants des Iles Samoa tatouent leurs hommes, tandis que chez leurs voisins, les Fidjiens, ce sont les femmes qui sont tatouées; chez les Maoris, hommes et femmes subissent l'opération. La région des organes génitaux est souvent tatouée. Les habitants du Samoa faisaient un dessin représentant un caleçon, de sorte qu'un homme avait le droit de se baigner en la présence des femmes. Les Fidjiens disent que le tatouage autour de la bouche est une indication d'un traitement identique des parties génitales; mais selon KARSTEN, la région qui entoure les orifices serait tatouée ou peinte en vue d'en défendre l'accès à tout mal; de sorte que le tatouage des organes génitaux ne serait qu'une application particulière de ce principe. S'il a raison, cette coutume ainsi que celle qui prescrit l'habillement doit être rapprochée de la théorie indienne du *prana* ou des orifices vitaux, ainsi que des doctrines grecques sur le pneuma [3].

Le percement des oreilles est un autre genre de mutilation. On insère souvent un disque dans le trou, de sorte que le lobe peut être distendu au point de toucher l'épaule. Le percement des oreilles se pratique encore sur le Continent européen. A Boulogne, l'opinion prévaut que c'est bon pour les yeux. (Remarquer le lien qu'on a généralement établi entre les sources de vie et une bonne vue.)

L'initiation prépare aux rapports sexuels. Deux ou trois nuits après l'initiation d'une femme Warramunga, en Australie, celle-ci couche avec un certain nombre d'hommes qui

1. KARSTEN, 163.
2. A. F. WOLLASTON, *Pygmies and Papuans* (Londres 1912), 112.
3. KARSTEN, 4; l'index d'EGGELING au *S. B.* sous *prana;* H. RITTER & L. PRELLER, *Historia Philosophiae Graecae* (Gotha, 1898) index, sous *pneuma.*

lui sont apparentés, après quoi elle est donnée en mariage [1]. De nos jours on tolérera souvent qu'un adolescent se livre à des manèges galants, mais on interdira probablement tout rapport sexuel avant le mariage [2]. Les Loritja permettent à un adolescent initié de s'attacher un garçon qui lui tiendra lieu de la femme qu'il doit épouser finalement; mais ce garçon ne devra pas avoir complété son initiation, autrement il serait un homme.

Dire que l'initiation prépare les garçons et les filles à la vie sexuelle, c'est une autre façon de dire que par elle on est admis au rituel; car un mâle ne peut y prendre part avant d'avoir atteint l'âge de la virilité. L'initié, cependant, n'a pas encore de compagne, et, à cet égard, l'initiation se différencie des rites ultérieurs. Il ne semble pas qu'en règle générale l'initié reçoive des insignes, exception faite de l'habillement. Toutefois, le novice Brahmane est investi d'un bâton. L'initiation se fait d'ordinaire par groupes. Chez les Massaï, tous les individus d'un même groupe reçoivent un nom collectif [3]. C'est là, sans doute, l'origine des « classes d'âge », c'est-à-dire du groupement de tous les mâles qui ont à peu près le même âge, selon une coutume fort répandue en Afrique et qui se retrouve dans le bas Fidji.

Les jeunes filles sont souvent isolées de leurs camarades dès la première apparition de leurs règles. Cet isolement n'est que l'inactivité préalable dans une forme exagérée [4]. Ainsi, chez les Toba de l'Amérique du Sud, « la jeune fille est initiée au moyen de cérémonies assez semblables à celles qui sont accomplies pour une femme en couches » [5]. A Fidji, un tel isolement n'est plus d'usage lors des premières règles, mais il sert de préparation au mariage. La jeune fille est alors isolée avec une femme en couches et elle est ointe avec elle.

1. Spencer & Gillen, *Northern tribes of Central Australia*, 134 et s.
2. Hollis, 282.
3. Hollis, 261 et s.
4. Hocart, *Confinement at puberty*, Man, 1927, nº 30.
5. Karsten, 11.

L'initié doit souvent se soumettre à d'autres exigences avant qu'il puisse se marier. Ainsi, le jeune Massaï devra tuer un homme [1]. Il est probable que les mythes grecs tels que celui de la Toison d'Or, celui de Thésée, etc. s'expliquent par de telles épreuves. Peut-être s'agit-il d'éprouver l'efficacité de l'initiation à faire un homme.

L'homicide donne occasion à un rituel qui pourrait être appelé « rituel pour l'installation d'un guerrier ». La marche en est semblable à celle des autres rituels. Les Fidjiens disent ouvertement que cette installation est la même chose que celle d'un prêtre. Le trait principal par lequel l'installation se différencie de l'initiation, c'est que le guerrier reçoit une arme : à Fidji, c'est une massue. L'homicide peut s'atténuer au point de devenir tout simplement l'exercice militaire, par exemple une épreuve d'archers comme on en voit dans l'*Odyssée* et dans l'enfance de Gautama Bouddha. Parmi les chevaliers de l'Inde et de l'Europe Occidentale, l'épreuve a pris la forme de joutes [2]. Le combat qui a lieu dans un grand nombre de mariages n'en est apparemment qu'une variante. Chez les Thonga, le marié et ses amis attaquent le village de la mariée [3]. La mariée Lango est emportée de vive force.

On interprète généralement cet enlèvement forcé comme une survivance du mariage par rapt. L'« Homme primitif » est censé avoir été une brute violente, effrénée, qui ne courtisait jamais, mais se contentait de violer. Il n'y a pas le moindre indice que l'homme ait jamais été tel, ou que la femme primitive ait admiré pareille violence. En second lieu, il est difficile de comprendre comment l'acte illégal aurait pu se transformer en acte légal. Aucun exemple clairement établi d'un tel processus n'est jamais cité comme preuve.

Il est d'usage assez courant que le prétendant à la main

1. Hollis, 298, 302 annotation.

2. *Odyssée*, XXI; *Buddhist birth stories*, 76; *Episode of Nala*. L'investiture du chevalier anglais a probablement sa source ici.(Voyez sous *Knighthood* dans l'Encyclopædia Britannica). Pour ce qui concerne les épreuves artistiques, voir Hérodote, VI, 127.

3. Junod, I, 107.

d'une jeune fille travaille pour les parents de cette dernière, comme le fit jadis Jacob pour Laban. Les Koriak en ont fait une épreuve d'endurance du jeune homme.

Le stade suivant consiste à se pourvoir d'une compagne permanente. Selon une théorie fort répandue, relative à la cérémonie nuptiale, l'acte sexuel serait pour les inexpérimentés l'objet de leur grand désir et de leur crainte tout à la fois. Cette crainte suggère certains dangers, de même que

> Lorsque la nuit on se forge quelque crainte,
> Et qu'on prend aisément un buisson pour un ours!

Le rite nuptial aurait pour but de conjurer ce danger [1]. Malheureusement les cérémonies nuptiales sont de règle dans des pays où tous les représentants des deux sexes ont déjà la plus grande expérience au point de vue sexuel : notamment, chez les habitants de Samoa qui, comme me l'a fait remarquer un Fidjien, regardent la copulation comme un jeu; chez les Eddystoniens qui prostituent toutes leurs filles pendant quelque temps avant de les donner en mariage; chez les Jukun, qui s'attendent à ce qu'une fille ait au moins un enfant avant son mariage [2]. MALINOWSKI a trouvé la véritable explication : « Le Trobriandais, dit-il, n'a pas tous les droits de cité dans la vie sociale avant son mariage... Un célibataire n'a point de foyer à lui, et, partant, il est exclu d'un grand nombre de privilèges... Il en est de même pour les femmes non mariées [3]. Chez nous aussi, le mariage est une sorte de promotion. Notre femme mariée a des droits dont ne jouit pas la fille non mariée : la première a le pas sur la deuxième; elle est maîtresse de maison, ce qui comporte un très grand nombre de privilèges déniés à l'amour libre. La raison de cet avancement en grade n'est pas très claire en Europe chrétienne parce que le culte y est national ou international. Le culte de famille

1. A. E. CRAWLEY, *The mystic Rose*, en deux volumes, nouvelle édition par Th. BESTERMAN, Londres, 1932.
2. MEEK, 376. Cf. JUNOD, I, 98.
3. *Sexual Life*, 66 et s.

est limité à la famille royale et à quelques familles nobles qui ont les moyens de conserver les traditions féodales. Dans les familles plus humbles, ce culte peut se perpétuer sous la forme de prières familiales. Par contre, là où le culte de famille est très développé, comme il le fut en Grèce, à Rome, dans l'Inde, au Kamtchatka ou en Nigeria, chaque famille possède son autel ou son foyer, centre du culte, et le chef de famille en est le prêtre. Si la famille se compose d'un certain nombre de couples mariés, vivant tous sous le même toit ou dans le même groupe de maisons, c'est alors le doyen des hommes mariés qui fait fonction de prêtre; mais en son absence, c'est l'homme marié qui le suit par ordre d'ancienneté qui officiera. Dans l'Inde, en Grèce et à Rome, la règle prescrit, de façon parfaitement déterminée, qu'un homme ne peut officier s'il n'est marié [1]. Une telle règle n'est pas nécessaire dans d'autres pays pour l'excellente raison qu'un célibataire de plus de dix-huit à vingt ans est inimaginable; toutefois on remarquera que bien que les jeunes gens puissent assister au rituel (s'ils ont été initiés), ils ne remplissent jamais le rôle de principal. L'essence du mariage est qu'en donnant à l'homme une épouse, il lui confère pour la première fois le droit de remplir le rôle de principal. Suivant la règle générale, l'homme et sa femme reçoivent la plupart du temps un nouveau nom ou titre. Le titre désigne souvent leur nouveau rang en tant que chef et maîtresse de maison [2]. Un Massaï désignera sa femme par le nom collectif de la classe d'âge [3] à laquelle elle appartient; l'Irlandais dira « elle-même ». C'est plus spécialement entre mari et femme que ces titres servent. Ils s'appellent rarement par leur nom personnel.

Dans l'Inde, le marié et la mariée sont formellement appelés dieu et déesse; dans le rituel ancien, ils recevaient

1. *S. B.*, V, 2, 1, 10; *Mhvs.*, VII, 46 et s.; II, 1; Hocart, *Coronation and marriage*, Man, 1929, 79.

2. Chez les Grecs : *posis* et *despoina;* dans l'Inde : *pati,grihapati;* à Rome : *paterfamilias;* le mot anglais *husband* = maître de la maison *(house)*. La femme cinghalaise parlera de son mari comme du « maître de la maison », ou bien elle le désignera par son grade, par exemple : « l'instituteur ».

3. Hollis, 303.

les noms de Ciel et Terre; dans le moderne, le marié s'appelle Siva, et son épouse Parvati, c'est-à-dire « la montagneuse » [1]. Ils reçoivent des honneurs royaux. Une loi des Kedah de la Péninsule de Malacca spécifie qu'un marié a droit à certains privilèges royaux, mais seulement pour la durée des noces. On voit constamment le nouveau couple jouir temporairement de privilèges et d'insignes qui, normalement, sont réservés au chef : ils marchent sur des nattes ou sur des tapis (Fidji, Bakitara), ou sont portés sur les épaules (Bakitara, Malaisie), ou encore mangent à table (Rotuma), etc.

En Angleterre, la couronne de la mariée n'a disparu que récemment; dans l'Église orthodoxe, la cérémonie nuptiale est encore assimilée à un couronnement. Dans certaines régions du Turkestan, la mariée porte une couronne très haute. L'anneau nuptial est un insigne royal aussi bien qu'épiscopal; toutefois,la mariée le porte non pas pour la durée des noces, mais sa vie durant. L'origine royale du mariage explique peut-être la raison pour laquelle le chef zoulou octroie l'anneau frontal, qui indique qu'un homme peut se marier [2]; pourquoi le chef assiste toujours à un mariage à Rotuma; et pourquoi également, lors d'une noce chez les Jukun, on envoie au roi un pot de bière, et on se rend en procession l'informer que la nouvelle mariée est en route, escortée vers sa nouvelle demeure. Il est de toute évidence que le roi doit donner son assentiment pour l'usage de son rituel. Le roi, le chef de la tribu ou du rituel a souvent le droit de passer la première nuit avec la mariée. Ce *jus primae noctis* était exercé autrefois dans certaines régions de l'Europe, et il l'est encore en Amérique du Sud [3].

On doit se souvenir qu'il est fort possible qu'il y ait eu une forme plus ancienne de cérémonie nuptiale, remplacée par une autre, d'origine royale, chez un grand nombre de peuples, sinon chez la plupart. Beaucoup de

1. *Rites of the Twice-born*, et mes propres notes sur le Ceylan septentrional; *Kingship*, ch. VIII.
2. H. S. Braunholtz, dans *Man*, 1924, nº 78.
3. Murray, 174 et s.; Karsten, 181.

peuples n'ont qu'un simulacre de cérémonie, ou même ils n'en ont point du tout, du moins pour les classes inférieures. Le fait est que cette cérémonie est la moins constante de toutes. Il est hors de doute qu'elle est souvent pauvre parce qu'elle a perdu de son ampleur primitive, vu que le couple jouit de certains privilèges qui font partie de la prérogative permanente du roi. Dans sa forme la plus simple, cependant, elle ne comporte rien qui puisse être interprété comme une survivance d'origine royale [1].

Chez les Crow de l'Amérique du Nord « la manière correcte de se marier consistait à faire un présent de chevaux au frère de la jeune fille », et c'était tout. Les Assiniboins n'avaient aucune formalité autre qu'un échange de cadeaux entre la famille du jeune homme et celle de la jeune fille, suivi d'un festin [2].

Cet échange de cadeaux est la caractéristique la plus constante de la cérémonie nuptiale : il semble en constituer le minimum. Il atteint un développement extrême en Afrique, où il est devenu unilatéral : les cadeaux sont faits presque exclusivement par les parents du jeune homme, comme chez les Crow. Ils se composent de bétail, lequel est distribué parmi les parents de la mariée suivant des règles déterminées, et peut être récupéré au cas où surviendrait un divorce pour certains motifs. La circulation de ce bétail est parfois une affaire des plus compliquées. Les Africanistes appellent ce genre de cadeau *lobolo*, terme qu'ils traduisent par « prix d'achat de la mariée » [3]. Chez

1. Asvalayana et *Manu* (III, 2 et s.) reconnaissent différentes variétés de coutumes nuptiales, à savoir : par rituel, par achat, par rapt, etc. Il se peut que le mariage par rituel soit le seul d'origine royale. Les Sémites et les Romains avaient aussi différentes formes de mariage, de sorte que ces variantes doivent être de très grande antiquité. Si l'on se rapporte au chapitre III de *Kingship and Marriage*, on se rend compte que les Indiens et les Sémites ont très probablement tiré leur variante de la même source commune.

2. R. L. Lowis, *The social life of the Crow Indians*, Anthropological Papers, Amer. Mus. Nat. Hist., IX, 222; *The Assiniboine*, ibid., III, 40. Cf. Radin, 138.

3. Correspondance dans *Man*, 1929, n°s 96, etc.; 1930, 60 et 74; 1931, 84, etc.

les Assiniboins, les Fidjiens, en Angleterre et aux îles Trobriand, les présents ne sont pas unilatéraux. Toutefois, la tendance générale est de s'attendre à davantage de la part de la famille du marié que de celle de la mariée. Chez les Boloki d'Afrique, les présents venant de la famille de la mariée se réduisent à de la nourriture et du suc fermenté de canne à sucre. Chaque fois que nous obtenons des détails complets relatifs à l'Afrique, nous trouvons que la mariée apporte invariablement des présents, par exemple chez les Chaghé, les Bangoué, les Baman [1], etc., etc. Un don absolument unilatéral est assez rare, et il semblerait que ceux qui rapportent le fait aient été insuffisamment renseignés. A Fidji, les dons sont tout simplement des offrandes volontaires, cadeaux d'amitié que se font réciproquement les deux familles. RATTRAY définit le prix d'achat de la mariée «un sacrifice d'action de grâces offert à la personne ou aux personnes de qui l'on aurait reçu un présent ou un bienfait »; on l'offre aux esprits des ancêtres qui deviennent ainsi témoins du contrat en même temps que les vivants [2]. Il semblerait donc que le prix d'achat de la mariée soit en réalité l'offrande qui forme partie intégrante de tout rituel.

Nous formons une exception à la règle, attendu que nous donnons des cadeaux au marié et à la mariée seulement, et pas à leurs familles respectives; et que, d'autre part, les cadeaux que reçoit chacun des nouveaux époux leur viennent de leur propre famille et non pas de celle du conjoint, sauf les présents qu'ils se font mutuellement. Quant à la dot, bien que, d'après les dispositions d'une législation récente, elle appartienne à la mariée, toujours est-il qu'elle est à l'usage du mari, lequel se marie souvent en vue de se procurer cet avantage.

Bref, la cérémonie nuptiale ne concerne pas en premier lieu le sexe. Cet élément prédomine dans nos mariages

1. E. TORDAY, *Bride-price*, MAN, 1929, 3.

2. *Ashanti law and constitution* (Oxford, 1929), 24. Malheureusement, il n'est pas toujours possible de distinguer entre les faits et les inductions de cet auteur; c'est le défaut de la plupart des anthropologues.

parce qu'on s'attend à ce que la mariée soit une vierge; mais chez les peuples où le marié et la mariée ont déjà cohabité pendant quelque temps, la cérémonie ne change rien d'autre que l'état social.

A Fidji et aux îles Trobriand, le rite de la grossesse ne s'accomplit que pour la première grossesse; il est donc bien évident que ce rite n'a pas en vue le bien-être de l'enfant, mais celui de la mère. Il suit la même marche que les autres rites [1].

Le stade suivant, c'est la naissance du premier enfant. Les rites concernent avant tout la mère. Elle en est le personnage principal. A Fidji, elle se soumet à toutes les exigences ordinaires : période de repos, onction, coupe de cheveux, bain. Les traités de rites domestiques, chez les Indiens, passent des cérémonies du mariage à celles de la grossesse; puis, sans interruption, à celles de la naissance, laquelle est manifestement considérée comme formant une étape nouvelle dans la vie de la femme, et pas comme étant le rite initial dans l'existence de l'être humain [2]. Dans le Goudjerat moderne, les pratiques forment toute une série de rites qui ramènent graduellement la mère à la vie normale [3]. Notre baptême n'est pas, à proprement parler, une cérémonie de naissance, mais bien une initiation avancée. Nous avons l'équivalent de la cérémonie de la naissance : c'est l'office des relevailles, qui fait rentrer la femme dans la communion. Sans le baptême, l'enfant d'un chrétien « n'a pas la vie surnaturelle », tout comme l'enfant païen non initié [4].

Le nouveau-né participe simplement au rituel de naissance de sa mère, comme on peut le déduire du fait que ce rituel n'a lieu, la plupart du temps, que pour le premier-né : c'est le fait d'avoir un enfant, et non pas le travail, qui importe. L'avancement dans l'état social s'indique souvent par le nom que porte dorénavant la nouvelle maman : on

1. *Sexual life*, 179
2. Par exemple, le traité de Gobhila et celui de Sankhyayana.
3. *Rites of the Twice-born*, 68 et s.
4. Vacant, VII, 1725.

l'appelle « Mère d'Un Tel ». En Angleterre, le mari appelle dorénavant sa femme « Maman ». En général, les enfants appellent leurs parents par leur titre, « papa » et « maman », pas par leur nom propre.

La raison que l'on donne d'ordinaire à la coutume des couches est la raison du bon sens, à savoir que la mère est affaiblie par le travail; mais les femmes qui sont habituées au dur labeur physique souffrent peu, et reprennent souvent leurs occupations immédiatement. En outre, la période des couches est souvent fixée à un certain nombre de jours, ce qui n'a rien à faire avec la durée de la faiblesse, puisque cette période est la même que pour les autres rituels. Ainsi, à Fidji, elle est de quatre jours, de même que pour la grossesse, la circoncision et le sacre royal. Ce n'est donc pas autre chose que la période ordinaire de repos que *nous* avons expliquée par une nouvelle théorie fondée sur nos connaissances physiologiques, et que nous faisons dépendre maintenant de la condition physiologique de la mère.

Le père aussi reçoit un titre. La mère cinghalaise ou la maman cree, en parlant de son mari, dira : « le père de mon enfant ». Les Massaï attendent pour ce faire que l'enfant soit circoncis [1]. Le rôle du père dans le rituel varie. Il en est souvent complètement exclu, de même que tout autre homme. Le père winnebago n'a même pas la permission de rester chez lui pendant la durée du travail; toutefois, il n'est pas mis entièrement au rancart; car « il est supposé voyager sans répit jusqu'au moment de la naissance de l'enfant, dans la croyance que par ses mouvements il contribuerait à la délivrance de la mère » [2]. Le père, chez les Klamath, s'en va chercher un pouvoir surnaturel [3]. A l'autre extrême, se trouvent les cas où le père participe si pleinement au rituel qu'il se met au lit et reçoit tous les

1. A. Skinner, *Notes on the Eastern Cree*, Anthr. Papers, Amer. Mus. Nat. Hist., IX, 57; Hollis, 295.

3. Radin, 126.

3. L. Spier, *Klamath Ethnography*, University of California Publications in Amer. Archeology and Ethnology, XXX, 94.

soins qui doivent se donner à une femme qui est sur le point d'accoucher. Cette coutume a reçu le nom de « couvade ». Il arrive même que le père soit revêtu de vêtements féminins, et qu'il imite les gémissements du travail; parfois les rôles sont renversés : la mère va à ses occupations ordinaires, ou même elle se livre à des travaux d'homme, tandis que le père se met au lit, comme dans *Aucassin et Nicolette*. La coutume de la couvade n'a pas entièrement disparu, même à Londres [1]. La meilleure théorie qu'on ait mise en avant jusqu'ici est, peut-être, celle de Bachofen, selon laquelle le père, chez les anciens, n'aurait pas été considéré comme le parent de l'enfant s'il ne passait par toutes les épreuves de la mère; c'est ainsi que les Toda considèrent comme père de l'enfant l'homme qui accomplit les rites de la naissance. Les Ito de l'Inde justifient la couvade en disant que « la vie a quitté l'homme » [2]. Il est fort possible qu'ils soient proches de la vérité, puisque cette explication concorde avec le but général du rituel, lequel est de ramener à la vie celui qui en a perdu un peu. De même que la femme perd un peu de la vie qu'elle donne à son enfant, et s'affaiblit en conséquence, de même on peut *faire en sorte* que l'homme perde un peu de sa vie en faveur de l'enfant, auquel cas il doit être rajeuni par le rituel [3].

Comme c'est une croyance jusqu'ici très répandue que l'ancêtre renaît dans l'enfant, on donne à ce dernier le nom de l'ancêtre présumé. Une manière très simple de s'assurer de l'identité de celui-ci consiste à prononcer différents noms jusqu'à ce que l'enfant crie ou cesse de crier. Il est d'autres méthodes : les Koriak, par exemple, suspendent une pierre à un trépied : l'oscillation en est accélérée quand le nom qui convient est prononcé.

On peut attendre cinq ou six années après la naissance avant de donner le nom à l'enfant. Cette détermination du nom, formait-elle partie de la cérémonie de la naissance,

1. W. R. Dawson, *The custom of Couvade*, Manchester, 1929; voir sous la correspondance dans Man, 1930, nos 28, 62; 1931, 16, etc.; 1932, 288, 338.
2. C. H. Bompas, Journ. Bihar and Orissa Research Soc., II, 384.
3. Voir ci-dessous, p. 221.

primitivement, ou s'agit-il d'une cérémonie de l'enfance qui aurait été avancée? Les Massaï retardent souvent la cérémonie de la naissance, même jusqu'à l'âge de la puberté; ou bien serait-ce qu'ils n'ont pas déplacé cette cérémonie [1]?

Contrairement aux rites de la naissance, les cérémonies de l'enfance, telles que celle de la première coupe des cheveux, celle de la première absorption d'aliments solides, etc., ont peu attiré l'attention. La coutume d'arrondir la tête ou de la rendre pointue fait probablement partie de ces rites [2].

L'avancement d'un homme dans l'échelle sociale au cours de sa vie se termine souvent par la naissance de son héritier; mais il se peut également qu'il atteigne des échelons plus avancés. Un Massaï acquiert le droit de porter certaines boucles d'oreilles quand il a des enfants circoncis. S'il a beaucoup de bétail ainsi que beaucoup d'enfants, il a le droit de porter un bracelet au bras [3]. Les indigènes des îles Banks ont établi des grades successifs, actuellement au nombre de treize, dont le premier est l'enfance. Ce système est connu sous le nom de *Sukwe*. Chaque promotion comporte des dons de monnaie de coquillage et des festins, de sorte qu'un homme pauvre ne peut avancer. Celui qui n'a pas eu d'avancement doit manger avec les femmes; en d'autres termes, il n'est pas admis au rituel, ce n'est pas un homme [4]. Cette échelle rituelle est très caractéristique des sociétés secrètes, y compris la Franc-Maçonnerie. Dans la vie publique, il est possible à un homme de s'élever jusqu'à ce qu'il devienne chef de clan, c'est-à-dire chef du rituel d'un groupe de familles. Nous appellerons ces hommes « chefs ». Un chef peut monter encore plus haut en grade et devenir le chef de culte du village. Au sommet de la pyramide se trouve le roi, entouré de ses chambellans de la cour. Plusieurs pyramides peuvent être réunies en une

1. Hollis, 293.
2. E. J. Dingwall, *Artificial Cranial formation*, Londres, 1931.
3. Hollis, 284.
4. *Melanesian Society*, ch. III et IV.

seule dont le sommet est le Grand Roi ou l'Empereur, peu importe le titre. Cette échelle est décrite très clairement dans les traités indiens de rituel.

En règle générale, chaque titre est réservé à la candidature des membres d'une certaine famille. D'ordinaire, il y a une famille royale dans laquelle peut se recruter le roi, à l'exclusion de toute autre. Une autre famille détiendra le privilège de fournir le Faiseur de roi; telle autre encore celui de pourvoir le poste d'aumônier, et ainsi de suite [1]. Les sociétés, qu'elles soient secrètes, comme celles des mystères mithraïques, ou publiques comme nos universités, permettent à tout membre d'avancer à un grade supérieur pourvu qu'il ait l'ancienneté requise et la fortune nécessaire, et cela même s'il existe déjà des détenteurs du titre. Mais il n'y a pas de différence absolue entre de telles associations et le corps politique, vu que les premières ont aussi des dignités dont une seule personne à la fois peut être titulaire, notamment celle de grand-maître; et d'autre part, plusieurs personnes peuvent détenir le même titre politique, comme il arrive fréquemment à Samoa [2].

Le sacre royal suit le protocole ordinaire, sauf qu'il est beaucoup plus compliqué que les rituels inférieurs; car chaque stade successif confère de nouveaux pouvoirs; il est en conséquence marqué par de nouveaux insignes. Ainsi, à Fidji, le kava ne figure pas dans les rituels inférieurs à celui de la consécration au poste de chef de clan. Là où de grands royaumes ont été fondés, les épisodes du rite deviennent de plus en plus compliqués; et cependant, la structure générale n'en est pas modifiée: il y a seulement plus de répétitions. Par exemple, au lieu d'une seule massue, l'épée figure à côté de la massue; puis ce sont deux ou trois épées; au lieu d'un bâton, on voit apparaître le sceptre et la masse.

L'épouse du roi est, à quelques exceptions près, installée en même temps que lui; ou bien le roi peut prendre une femme comme reine; ou bien encore son sacre peut coïnci-

1. Voyez ci-dessous, p. 282.
2. Quand j'étais à Sala'ilua, deux hommes se partageaient le titre de Tolova'i, et quatre celui de Tuato'o.

der avec son mariage. Parfois, le règlement prescrit qu'il ne peut être installé sans une reine [1].

Les cérémonies d'introduction ont seulement pour objet l'admission à un rite particulier. C'est pourquoi il est assez fréquent que le sacre soit répété périodiquement, bien qu'avec moins de pompe. Le rituel quotidien du roi d'Egypte semble n'en avoir été qu'un abrégé. C'était certainement le cas à Ceylan [2]. Le prêtre est un des principaux fonctionnaires. Son ordination est conforme au schéma. Evidemment, si le célibat est de règle, nulle compagne ne participe au rite [3].

Le dernier sacrement, comme nous l'appelons à l'instar des Indiens, est celui de la mort. Les cérémonies de la mort s'expliquent généralement de la même manière que celles du mariage : elles seraient inspirées par la crainte de la mort [4]. Néanmoins, on ne remarque pas une telle crainte chez les sauvages : ils envisagent la mort avec grand sang-froid, parfois avec gaieté. Ils sont endurcis parce que les gens meurent plus ou moins en public. J'ai vu un habitant d'une des îles Salomon manier avec le plus grand calme le crâne d'un parent récemment décédé. Chez un grand nombre de peuples, il est de coutume de garder le corps dans la maison pendant de longs jours, et l'on en supporte l'odeur nauséabonde sans donner le moindre signe de dépression. Les pleureurs des îles Trobriand vont même jusqu'à déterrer le corps pour en sucer la chair qui adhère aux os [5]. A l'île de Bali, les cérémonies funèbres passent pour des occasions de réjouissances. Un choix judicieux des faits pourrait bien démontrer que les sauvages n'aiment rien autant que la mort.

Si l'on analyse les coutumes funèbres prises en bloc, au lieu de s'attacher à des bribes cueillies çà et là, on s'aperçoit que leur structure est la même que celle des autres

1. *Kingship*, ch. VIII.

2. *Temple of the Tooth*, 18 et s.; John D'OYLY, *A sketch of the constitution of the Kandyan Kingdom* (Colombo, 1929), 132 et s.

3. *Kingship*, chap. IX, X.

4. J. G. FRAZER, *Garnered Sheaves* (Londres, 1931), L.

5. *Vie Sexuelle*, 183.

rituels [1]. Dans certaines parties des îles Fidji, le rituel de la mort est en réalité le même que celui de l'initiation, les garçons étant circoncis en guise de sacrifice au chef défunt. Les prières aux funérailles sont des prières pour la vie; il en est ainsi des hymnes funèbres du Rigveda [2], du kava funèbre des Fidjiens, des oraisons funèbres des Winnebago, et de notre propre service funèbre. La raison que donnaient les Incas du Pérou de leur vénération pour le corps de leurs Seigneurs, c'était que « la génération se multiplierait si leur corps était préservé et respecté » [3].

Le rituel assure la prospérité au défunt aussi bien qu'aux vivants. Le premier a un voyage à entreprendre et une carrière qui l'attend; partant, son avenir dépendra du rituel. Comme dit Layard : « Ce n'est pas la mort, mais le rituel qui ouvre le chemin à la vie future » [4]. Les études grecques auraient dû nous familiariser avec cette conception, car l'âme du Grec de l'antiquité ne pouvait trouver le chemin qui mène au Hadès si son corps n'était enterré; elle ne pouvait non plus passer le Styx sans une obole. Le Livre des Morts des Egyptiens est une vaste accumulation de charmes dont le but est d'assurer la sécurité à l'âme du mort au cours de son voyage. Le rituel chrétien aussi a une grande importance à cet égard : les enfants non baptisés vont aux limbes; et il importe de ne pas mourir

Sans communion, sans réconfort, sans viatique [5].

Le défunt est le principal personnage du rite, et il est traité avec tous les égards dus à une personne de rang supérieur. Les Fidjiens disent que tout se fait noblement aux funérailles parce que les morts sont nobles. Un chef fidjien a le titre de Sau; mais, quand il est mort, on l'appelle Saint Sau. Un roi mort Jukun est considéré comme supérieur au

1. Pour une description détaillée, voyez l'*Iliade*, XVIII, 343 et s.; XXIII.
2. X, 14; 16; 18.
3. Karsten, 352.
4. *The Journey of the Dead*, dans les « Essays to Seligman », dans la presse
5. Voyez *Hamlet*, acte I, sc. 5.

roi vivant; il en est de même au Siam [1]. La déification à Rome prenait la forme d'un service funèbre, lequel élevait l'empereur défunt au rang des dieux. Ce trait subsiste encore dans le service de canonisation.

Le défunt reçoit des sources de vie sous la forme d'onction, de lustration ou de peinturlurage. A Vao, dans l'île de Maletrula, on lui met un morceau de viande dans la bouche [2]. Les Grecs plaçaient une obole. Le mort est revêtu de tous les insignes.

Le règlement qui interdit à un homme de remplir le rôle de principal sans une compagne s'applique également au mort. Partout, la femme du mort est étranglée ou brûlée vive afin qu'elle puisse accompagner son mari. On répand rarement le sang de l'épouse. Cette coutume s'appelle *suttee*. Elle semble être en réalité une coutume royale, car à Fidji et à l'île Eddystone, elle n'est observée que pour les femmes des chefs ou des nobles. Même dans l'Inde, c'est une coutume aristocratique. La femme destinée à périr se pare de ses plus beaux atours. Si, par contre, la veuve survit, elle n'a le droit de porter aucun ornement, et elle est souvent gardée de près pendant quelque temps, emprisonnée dans une chambre noire, par exemple, en Nouvelle-Géorgie et aux îles Trobriand.

Souvent l'usage veut que les hommes suivent le chef ou le roi dans la mort. On pratiquait cette coutume sur une large échelle à Ur en Chaldée, et chez les Scythes [3]. Les hommes étaient assommés et enterrés avec le chef à Fidji.

Un trait bien caractéristique des funérailles, c'est l'inversion. Nous portons le fusil renversé. Les Romains de l'antiquité renversaient les faisceaux [4]. Quand ils habillent leurs morts, les Koriak leur mettent la mitaine gauche à la main droite et inversement; et le capuchon devant derrière; le renne qui tire le traîneau funèbre porte le collier d'attelle

1. Meek, 341; Quaritch Wales, 137 et s.
2. Layard, *The Journey of the Dead.*
3. C. L. Woolley, *The royal Tombs of Ur*, Antiquity, II (1928), 7; Hérodote, IV, 71 et s.
4. Tertullien, *De Jejuniis*, 16.

sur l'épaule droite au lieu de le porter sur l'épaule gauche. Le cortège tourne autour du bûcher dans le sens contraire à celui de la marche du soleil. Pour le retour, l'ordre de marche de la procession est souvent renversé (par exemple, à Eddystone et dans l'Inde). Les habitants d'Eddystone, étant noirs, étaient censés prendre une teinte claire lorsqu'ils mouraient, tandis que les peuples à peau claire étaient supposés devenir noirs. Les morts dorment d'ordinaire le jour et reprennent leur activité la nuit, comme en Angleterre. Cela explique probablement la coutume qui veut que l'on jeûne le jour et qu'on mange la nuit après une mort, comme le faisaient les Fidjiens et les Hébreux [1]. C'était une pratique que l'on observait au moyen-âge pendant le carême, et qui est encore en vigueur chez les Mahométans. Une autre application du même principe consiste à dire juste le contraire de ce qu'on veut dire : « oui » par exemple pour « non ».

Cette coutume d'inversion doit probablement sur origine à l'idée que dans le royaume des morts, tout est sens dessus dessous. Et cependant, même l'inversion n'est pas la caractéristique exclusive des rites funèbres. Les Bedja du désert de l'Est-Egyptien marchent en procession dans le sens contraire à celui de la marche du soleil, lors d'un mariage; mais ils célèbrent leurs mariages la nuit [2]. A l'île de Ceram, les initiés marchent à reculons, et renversent leurs assiettes [3]. Au cours des rites d'initiation, dans certaines parties de l'Australie, les anciens d'âge disent aux novices exactement le contraire de ce qu'ils veulent dire. L'inversion ne doit pas caractériser exclusivement le rite funèbre, puisque tout rituel se rapporte à la mort et à la nouvelle naissance.

Même les lamentations ne sont pas le trait particulier de la cérémonie funèbre. Les femmes de Ceram poussent des gémissements sur les nouveaux initiés tout comme s'ils

1. Th. Williams, *Fiji and the Fijians*, 2e éd. (Londres, 1860), I, 197; le Livre des Juges, XX, 26; Samuel, XIV, 24 et s.
2. J. R. A. I., 1927, 44 et s.
3. O. D. Trauern, *Patasiwa und Patalima* (Leipzig, 1918), 150.

étaient morts [1]. Les Indiens du Brésil accueillent avec des lamentations l'invité ou le parent qui aura été longtemps absent [2]. On doit distinguer entre le gémissement formel et l'explosion spontanée de l'émotion. Ces deux manifestations se différencient très nettement. Les larmes coulent suivant les sentiments des personnes présentes; mais les lamentations commencent à un moment prescrit : en Mélanésie, ce moment est généralement celui du dernier soupir. Les lamentations sont obligatoires. Les pleureurs de Trobriand disent bien franchement : « Nos larmes — c'est pour que les parents de notre père les voient » [3]. Se lamenter est un devoir qui doit être accompli envers les parents du défunt. Dès qu'un noble fidjien meurt, les femmes se mettent à pousser des lamentations, jusqu'à ce qu'on souffle dans une conque; à partir de ce moment les gémissements sont interdits, parce que le son de la conque a pris leur place; mais les *pleurs silencieux* sont permis. Rien ne montre plus clairement la différence entre un geste spontané et un acte traditionnel [4].

La phase finale de l'initiation chez les Aranda a lieu une fois par an, en novembre. Tous les garçons qui sont prêts à ce moment sont soumis à l'épreuve, et toutes les cérémonies totémiques sont accomplies, alors qu'à d'autres époques de l'année c'est l'une ou l'autre d'entre elles qui doit être accomplie suivant le besoin du moment, par exemple, à l'époque des semailles. Cette initiation est l'occasion d'une fête saisonnière. Chez les Lango, l'initiation précède le rituel annuel pour la pluie. Ce qu'on appelle *Nanga* à Fidji s'appelle en réalité *Mbaki*, ce qui veut dire récolte ou moisson : c'est un culte de fertilité dont l'initiation forme une partie, puisque les gens doivent être initiés à un culte. La danse annuelle des Mandan en vue de la multiplication des buffles comprend une initiation. Jusqu'à nos jours, en Europe, Pâques est l'époque de prédilection pour la

1. Ibid., 149.
2. KARSTEN, 26 et s.
3. *Vie Sexuelle*, 137.
4. Cp. *Iliade*, XXIV, 719 et s.

première communion. L'initiation, donc, ne forme qu'une partie de la fertilisation générale de tout ce dont dépend le bien-être de l'Homme, y compris celle de l'Homme lui-même. Une telle fertilisation ne saurait être mieux désignée que comme une cérémonie créatrice. La cérémonie des Mandan est une répétition de la création de la Terre après le déluge : elle débute par un récitatif du mythe du déluge prononcé par quelqu'un qui personnifie le premier homme, le seul survivant. Puis la cérémonie commence.

Les Indiens de l'antiquité aussi avaient une cérémonie créatrice qui débutait par le mythe de la création et se développait de façon à le dramatiser [1]. Il ne s'agit pas simplement d'une commémoration : chaque épisode renouvelle la vie ou la fertilité d'une partie importante de l'univers; le mal est éloigné; la vie est insufflée, et avec elle la respiration; le bétail est créé sur la terre; l'enfant naît sous la forme qui lui est propre, et ainsi de suite. Il semble que ce soit un tel rituel de la création qui soit décrit dans le *Rigveda*, X, 90. Les différentes castes sont suscitées, de la victime humaine, par le sacrificateur. Ici, de nouveau, l'initiation forme partie d'une fête plus générale; car nous savons qu'un homme n'appartient pas vraiment à sa caste avant d'avoir passé par le rituel; le noble doit être fait noble; le prêtre doit être consacré prêtre; et ne devient fermier que celui qui, par le rituel, est fait fermier.

La coutume fidjienne de célébrer le rite de la circoncision à la mort du chef paraît être en désaccord complet avec le caractère saisonnier qu'a ce rite partout ailleurs; car les chefs ne meurent pas à certaines saisons. Du moins, pas naturellement; mais on peut *faire* qu'ils meurent, si besoin est. FRAZER, dans son *Golden Bough*, a conclu, d'après certains mythes et certaines survivances, que la coutume de tuer le roi à des époques déterminées devait certainement exister autrefois. Son induction était correcte, car on sait depuis que cette coutume existe de fait en Afrique et ailleurs. Il me paraît suffisant de mentionner à cet égard les

1. *S. B.*, VI.

Ateso, les Jukun et les Ontong-Java. On rapporte continuellement des survivances indéniables de cette coutume, par exemple lors du couronnement du roi chez les Igbo : quand il meurt vraiment, on ne se lamente pas, parce que, explique-t-on, on s'est déjà lamenté sur lui lors de son installation. Le service funèbre des Yuma est une répétition des funérailles du Créateur qui a été mis à mort. Les cérémonies de la création et de la mort sont ici les mêmes. On s'accorde généralement à penser que le mythe d'Osiris est un témoignage de cette coutume. Dans le cas d'Osiris, le corps était démembré, comme dans le mythe védique, et comme on le fait encore dans certaines cérémonies funèbres, notamment chez les Trobriandais [1].

La mise à mort du roi n'est qu'un exemple particulier de la règle générale selon laquelle le principal, qu'il soit humain ou non, est mis à mort réellement ou fictivement. L'idée que recèle cette coutume paraît être la suivante : le principal donne sa vie à ceux qui participent au rituel. Il est une source de vie [2].

Les fêtes saisonnières peuvent être déterminées soit par le soleil, soit par la lune. Les monuments mégalithiques sont certainement orientés vers le soleil, de même qu'un grand nombre de temples bouddhiques et chrétiens. Notre Noël est fixé d'après le soleil; mais notre Pâques d'après la lune et le soleil. La religion de la tropicale Ceylan porte une forte empreinte solaire, bien que les fêtes en soient lunaires. Il en est de même des fêtes mahométanes.

Bibliographie

Woolley (R.-M.). — *Coronation Rites*, Cambridge, 1915. Ne traite que du Christianisme.

1. Meek, 35, 127, 164 et s., 285, 335, 339; H. I. Hogbin, *Tribal ceremonies at Ontong-Java*, dans J. R. A. I., 1931, 35; Sir E. A. W. Budge, *History of Egypt*, VIII, 166; id., *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 2 vols. (Londres, 1911); Murray, 159; Miss B. O. Tufnell, *Executing the King at Whitsun*, Folk-Lore, 1924, 140; C. Daryll Forde, *Ethnography of the Yuma Indians*, Univ. California Publ. in Amer. Ethn., nº 28, 1931, p. 177.

2. Cp. Hocart, *Sacrifice* in Enc. Soc. Sc.

CHAPITRE XV

LE POUVOIR

Le rituel n'est pas un simple débouché pour les émotions : il effectue quelque chose, s'il est accompli correctement; mais il ne l'effectue pas mécaniquement, selon la loi de l'action et de la réaction. Il atteint son but sans aucun contact visible.

La plupart des gens (sauf nos hommes de science) établissent une distinction claire entre l'action mécanique et l'action rituelle. Pour la première, ils n'ont pas de terme; mais nombreux sont ceux qui la désignent d'un mot qui, en bon français, équivaut à « purement » ou « simplement », et qu'en français nègre ils traduisent par « rien » [1]. Pour l'efficacité du rituel il y a des termes dont le plus célèbre est le mot polynésien *mana*.

Mana est devenu un terme technique pour désigner une certaine notion qu'on attribue aux « primitifs » (c'est-à-dire aux Noirs). La *doctrine* du Mana est basée sur l'exposé qu'en a fait Codrington [2]. Voici ce qu'il en dit :

« L'esprit mélanésien est complètement imbu de la croyance en un pouvoir ou une influence surnaturelle à laquelle on a donné presque universellement le nom de *mana*. C'est *mana* qui effectue tout ce qui est au delà du pouvoir ordinaire des hommes, ou en dehors des processus normaux de la Nature. Un homme trouve par hasard une pierre qui lui plaît... il l'enterre dans le terrain où il fait son jardin... Une belle récolte de fruits ou de légumes montre qu'il avait raison : la pierre est *mana*... Certaines formules... ont un pouvoir d'effectuer certaines choses :

1. En fidjien : *wale;* dans la langue d'Eddystone : *homboro;* en langue cinghalaise : *nikam;* en Tamil : *summa*, etc.

2. R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford, 1891), 118.

ces formules ou charmes s'appellent *mana*. Mais ce pouvoir bien qu'impersonnel en soi, a toujours un certain rapport avec la personne qui le dirige; tous les esprits désincarnés le possèdent... quelques hommes aussi. Si l'on s'aperçoit qu'une pierre a un pouvoir surnaturel, la raison en est qu'un esprit s'y est associé; l'os d'un homme mort recèle *mana*, parce que l'esprit est dans l'os; un homme peut être si étroitement lié à un esprit ou à un revenant qu'il a *mana* en lui;... un charme est puissant parce que le nom d'un esprit ou d'un revenant exprimé sous forme de mots lui confère le pouvoir que le revenant ou l'esprit exerce par son intermédiaire. Ainsi toute réussite remarquable est une preuve que l'on possède *mana*...

On s'est emparé de l'expression ci-dessus « bien qu'impersonnel » pour en faire le fondement d'une théorie illusoire dont la teneur est la suivante : tous les sauvages ont la notion d' « une force immatérielle, invisible, qui opère derrière le visible »; « cette force varie en intensité, — en voltage, pour ainsi dire —, mais jamais quant à son essence »; et ainsi de suite [1]. On reconnaît, cependant, que cet emploi du terme « comporte forcément jusqu'à un certain point quelque méconnaissance de son sens original et local », auquel on a substitué celui de l'anthropologue. Or, comme nous nous occupons ici de ce « sens original et local » nous pouvons négliger l'idée que s'en fait l'anthropologue, laquelle est incontestablement quelque chose d'autre.

L'explication de CODRINGTON s'accorde au fond avec l'idée que se font à cet égard les Fidjiens et les Polynésiens, et comme la royauté était chez eux floride, le *mana* ou pouvoir miraculeux y était bien en évidence. Au fur et à mesure que l'on s'éloigne de l'Océanie, le concept change de plus en plus, de même que les langues et tout autre fait. Le terme bouddhique *iddhi* a un sens qui se rapproche davantage de celui que comporte notre mot « miracle » : quelque chose qui étonne; toutefois il conserve l'élé-

1. *The conception of Mana* dans *Threshold*, 119; R. LEHMANN a réuni toutes les dissertations qui s'y rapportent, les bonnes et celles sans valeur dans son *Mana*, Leipzig, 1922.

ment d'une notion plus ancienne de pouvoir surnaturel, possédé notamment par les rois [1]. Quelles que soient les différences locales, l'idée principale demeure : ce sont plutôt les applications qui varient. Le sens du terme s'est tellement rétréci en Europe en raison des progrès de la science qui cherche une interprétation mécanique des phénomènes, que le miracle, si toutefois on y croit, est tout à fait exceptionnel et sensationnel : de là son nom. Il en résulte que nous sommes susceptibles d'attribuer à tous les autres peuples le même sens du merveilleux et du mystère, alors qu'aux yeux d'un grand nombre d'autres humains, ce pouvoir est une manifestation quotidienne, considérée comme étant aussi naturelle que la routine de la médecine, par exemple, l'est chez nous.

En raison des associations d'idées spéculatives qui en découlent, il serait préférable d'éviter l'emploi du terme *mana*, sauf lorsqu'il est question de la variété océanienne de cette notion. Les auteurs américains traduisent les termes usités chez les Peaux-Rouges par « pouvoir ». La version que donne le Nouveau Testament du grec *dynamis*, pouvoir, est « vertu » [2].

Codrington, comme tous ceux de sa génération, s'intéressait à la religion au point de vue de la doctrine, et non pas en tant que pensée vécue. Il apportait peu d'attention au rituel. C'est ainsi qu'il laisse de pures inductions s'infiltrer dans un exposé qui par ailleurs est très exact. Il émet l'opinion qu'un objet peut être *mana* en soi, sans autre; qu'un homme peut adopter une pierre comme *mana*, tout simplement à cause de sa forme. Or, on n'a jamais rapporté un seul exemple authentique d'une personne ou d'un objet possédant une vertu inhérente à soi-même. Chaque fois que l'on connaît *toute* l'histoire d'un objet doué de pouvoir, on s'aperçoit qu'il a acquis ce pouvoir par la consécration, c'est-à-dire après avoir reçu « la vie ». Un objet acquiert des vertus par l'initiation, tout comme les hommes. De

1. Hocart, *Mana; Mana again; Natural and Supernatural;* dans Man, 1914, 46; 1922, 79; 1932, 78.
2. Marc, v. 30.

même que ces derniers, il est consacré au moyen d'une formule sacramentale : il reçoit le baptême, l'onction, et ainsi de suite. Il n'y a point de vertu dans les idoles avant que la cérémonie de leur consécration ait été accomplie. C'est leur consécration qui leur insuffle la vie, de même qu'elle l'insuffle aux hommes [1]. Cela explique la raison pour laquelle l'habitant d'Eddystone maniera un crâne jusqu'à ce que ce dernier ait été déposé dans un temple avec une offrande brûlée et des prières qui lui conféreront *mana* ou des vertus; cela fait, nul autre qu'un prêtre, qui aura été lui-même consacré, ne pourra y toucher : c'est devenu un objet de crainte, exactement comme un chef fidjien devient un objet de crainte lorsqu'il a été consacré. Le rituel leur a donné un pouvoir qui peut conférer des bénédictions, mais qui peut aussi faire du mal, s'ils ne sont traités de la manière convenable. C'est pourquoi on les flatte et on les craint. Le rituel tout entier est fondé sur cette notion que nul objet ne possède par soi-même une vertu inhérente; le but essentiel du rituel est précisément de transférer le pouvoir d'un récipiendaire à un autre, qui ait les *qualités* nécessaires pour le recevoir : soit par hérédité, soit par ressemblance, immortalité, façon de se nourrir, vigueur, etc. Plus le rituel est élevé, plus l'efficacité en est grande. Le Klamath recherchera du pouvoir lors de la naissance de son *premier* enfant, lors de la mort d'un proche parent, au moment de la puberté, afin d'être chaman ou magicien quand il sera dans la détresse : en d'autres termes, il le recherchera à chaque nouveau stade de sa vie à partir du moment de son initiation, ou chaque fois qu'il lui arrivera un malheur quelconque[2]. A Fidji, le *mana* se transmet plus particulièrement par les cérémonies de consécration du chef ou du prêtre, ou par celle de la mort. Les médicaments sont doués de *mana*. Les initiés, chez les Jukun, ont acquis de toute évidence un pouvoir quelconque sur les récoltes, puisqu'à la fin de l'initiation ils sèment des grains, et que le chef dit : « Ces grains vont éprouver notre caractère. Si nous sommes des hommes de

1. Voir ci-dessus, p. 193; Enc. Rel. Eth., sous *Images*.
2. Spier, *Klamath Ethnography*, 94.

bon caractère, la récolte sera abondante. » Le roi « a le pouvoir de contrôler la pluie et le vent. On attribue une succession de sécheresse ou de mauvaises récoltes à sa négligence ou à la diminution de ses forces, et il est en conséquence étranglé secrètement »[1]. Le pouvoir de guérir les écrouelles était certainement conféré en Europe par la cérémonie du sacre, et ce pouvoir ne s'exerçait qu'après le rituel de la Messe[2]. En général, le pouvoir de faire des miracles, tant en Europe que dans l'Inde, s'acquiert par une vie vertueuse d'ascète, selon les tendances morales de ces deux pays. Néanmoins, les Saints en Europe sont généralement des prêtres consacrés, ou des rois, ou encore des personnes qui, comme Jeanne d'Arc, ont été mises à mort rituellement. La vertu posthume est la plus grande de toutes. A la mort d'une sorcière à Nagylucka, en Ruthénie, « la rumeur circulait que lorsqu'elle serait devenue invisible, ses pouvoirs seraient grandement accrus »[3].

Tout au bas de l'échelle de la vie se trouve le nouveau-né qui n'est encore personne. Puis vient l'enfant, qui est exclu du rituel, apparemment parce qu'une créature dont la vie est insuffisante, ou qui est dépourvue de fertilité, détruirait la vertu du rituel; ou encore peut-être parce que ce dernier est trop puissant pour une créature faible. Le rituel est saint pour ceux qui n'y participent pas. Cette sainteté s'exprime en Polynésie par le terme « tabou ». Le tabou est devenu le sujet de spéculations qui ont peu de rapports avec la réalité, c'est-à-dire avec ce que pensent les indigènes. On l'a défini comme étant de la magie négative, un *mana* négatif, etc., sans tenir compte de l'usage réel qu'on en fait. Les premiers explorateurs, tels que Cook, ont identifié le tabou avec notre sainteté. Depuis, des quantités de renseignements imparfaits ont obscurci le sujet[4]. Par

1. Meek, 371, 130. Cf. ci-dessous, p. 256.
2. M. Bloch, *Les Rois Thaumaturges* (Strasbourg, 1924), 77 et s.
3. Observer, 26.3.33.
4. R. Lehmann a rassemblé beaucoup de paille et peu de grain dans son ouvrage *Die Polynesischen Tabusitten* (Leipzig, 1930). La chapitre *Taboo* dans *Garnered Sheaves* de Frazer contient les éléments essentiels de la question.

exemple, un voyageur voit un roseau fiché en terre dans le lit d'une rivière, et on lui dit que personne ne doit pêcher là, parce que c'est tabou. Il ne s'enquiert pas plus avant, pensant n'y rien pouvoir trouver d'autre. Il conclut que le tabou ici n'exprime rien d'autre que la fermeture de la pêche : il s'agit d'un tabou « économique ». Pourtant cette rivière était tabou non pas parce que le poisson s'y faisait rare, mais parce que les hommes qui avaient enterré le chef s'y étaient baignés, ou bien, parce que les excréments d'un enfant nouveau-né y avaient été jetés. Que le poisson fût rare ou abondant, le tabou aurait été imposé de toute façon, parce que les poissons sont voués au rituel. Les porcs et les noix de coco sont tabous parce qu'on en a besoin pour le festin rituel : de ce fait, ils sont saints. L'idée de prohibition est secondaire, et non à l'origine du tabou. Elle est plus accentuée dans le tabou que dans notre sainteté. Et cependant, si l'on examine de près notre idée de sainteté on s'apercevra qu'elle est en réalité plus négative que positive : un homme saint est plutôt un homme qui ne fait pas certaines choses; un lieu saint suggère plutôt l'idée que certaines choses ne s'y font pas.

On entend dire parfois que le tabou se rapproche davantage de l'idée évoquée par le mot latin *sacer* que de celle que comporte notre terme « sainteté »; qu'il s'agit de souillure plutôt que de pureté. C'est attribuer à l'Océanie un dualisme qui ne s'y trouve pas. Ces peuples ignorent le contraste entre ce qui est saint et ce qui est souillé. Il n'y a rien de souillé dans un porc ou dans un arbre consacrés, ou dans une pirogue sacrée. Il n'y a point de distinction entre les fêtes propices et celles de mauvais augure et il semble qu'il en soit de même pour l'Amérique [1]. Il faut marcher vers l'Occident pour découvrir ce contraste. L'Inde a deux catégories de fêtes : celles qui sont de bon augure, comme les mariages, et celles qui sont de mauvais augure, comme les funérailles [2]. Le système des castes repose largement sur ce dualisme, car les castes supérieures ne peuvent s'appro-

1. Cf. *Kinship and marriage*, 307 et s.
2. Les termes sanscrits sont *mangala* et *amangala*.

cher d'un rite de mauvais augure; elles laissent aux castes inférieures le soin d'officier à ces occasions, et c'est à la caste la plus vile qu'incombe l'acte de la crémation [1].

En réalité, la distinction est incompatible avec la notion que tout rituel s'occupe de la mort et de la nouvelle naissance; puisqu'en ce cas, logiquement, il serait à la fois de bon et de mauvais augure. L'absence de toute distinction à cet égard en Océanie est plus logique; il est donc à présumer qu'elle est plus primitive. Pour expliquer l'évolution vers le dualisme, il nous faut, comme toujours, chercher parmi les causes sociales. Dans une société du type océanien, la mort ne provoque pas un aussi grand bouleversement que la maladie. L'homme malade est un grand souci dans un pays privé d'hôpitaux et de travail rétribûé : il constitue une entrave pour ceux de sa maison, les empêche de vaquer à leurs occupations ordinaires. Il n'est pas étonnant qu'après une maladie prolongée et incurable, les parents soient manifestement pressés de voir intervenir la mort. La veuve et ses enfants vont loger à côté chez le voisin, et la vie reprend comme auparavant après une fête qui est la bienvenue. Par contre, dans les communautés où les familles se dispersent, et où le couple marié doit se débrouiller seul, c'est la mort qui cause le plus grand bouleversement.

Bibliographie

Abbot (J.). — *The Keys of Power*, Londres, 1932. De valeur et plein de faits.

1. Du moins chez les Tamil.

CHAPITRE XVI

LA MANIÈRE DE DISPOSER DU MORT

Il se peut que le rituel ne fasse aucune distinction entre la mort et d'autres diminutions de vie. Néanmoins, le fait demeure que dans le rituel de la mort, on se trouve en présence d'un cadavre, ce qui n'est pas le cas des autres rituels.

Chez nous, on creuse un trou et on y met le corps. Cela paraît être une manière toute naturelle d'en disposer, et ne demande aucune explication. C'est aussi la méthode la plus ancienne qui soit connue des archéologues, bien qu'il ne s'ensuive pas qu'elle soit en réalité la plus primitive de toutes. Il y a beaucoup de manières de disposer d'un corps qui ne permettraient pas de conclure ultérieurement qu'on ait formellement pris soin de lui.

On pense d'ordinaire que des mobiles d'ordre purement « pratique » ou « rationnel » suffisent à expliquer l'enterrement. Il y a, cependant, une méthode bien plus simple et moins laborieuse, qui consiste à déposer le corps en un endroit éloigné, où l'odeur qui s'en exhale n'incommoderait personne. Point d'objection « pratique » à cela chez un peuple qui vit de la chasse dans d'immenses réjoins incultes. Les Tchouktchi de la Sibérie Orientale, ainsi que les Massaï, se contentent d'emporter le corps au loin dans le désert [1]. L'habitant de l'île d'Eddystone n'enterrera que ceux qui ont été enlevés par une mauvaise mort, afin d'empêcher que leur âme ne revienne; les autres sont exposés dans la jungle. A ses yeux, l'enterrement est un malheur. Partant d'une théorie différente, il est arrivé à un point de vue diamétralement opposé au nôtre. Les

1. Hollis, 304 et s.

Parsis ne respectent pas leurs morts moins que nous; et cependant, ils considèrent que c'est un acte de piété que de les exposer aux vautours sur leurs tours du silence. Ainsi, des méthodes que nous tenons pour insultantes sont jugées ailleurs convenables et bienséantes. Ce n'est pas la vénération pour les morts qui nous pousse à les enterrer; mais c'est tout simplement qu'une association d'idées se forme entre le respect que nous leur témoignons et leur enterrement. C'est l'intention qui importe : si une certaine méthode de disposer d'un corps est jugée bonne pour le mort, cette méthode est affectueuse, parce que l'affection cherche le bien de l'être aimé. Par contre, toute méthode jugée apte à nuire au mort devient un véhicule de haine; c'est le cas de Créon de Thèbes qui jette le corps de son neveu aux oiseaux de proie, pensant qu'une telle fin empêcherait son âme de trouver le repos [1]. Cependant, c'est précisément cette méthode que les Parsis et beaucoup d'autres encore considèrent comme « pieuse » [2].

L'Hominien moustérien a été enterré au Moustier et à la Ferrassie avec des outils de silex. De la chair d'un gros animal de l'espèce bovine avait été placée sur la tête du Moustérien de La Chapelle-aux-Saints [3]. Ainsi, l'investiture des morts existait déjà à cette époque; peut-être aussi la communion. Ces deux coutumes impliquent la croyance en une vie future. Ou bien l'Hominien de Néandertal a emprunté cette notion à l'Homme moderne, ou bien ce dernier l'a empruntée au premier, ou bien encore tous deux l'ont reçue d'un commun ancêtre.

Etant donné que les ossements du Paléolithique supérieur sont souvent enduits d'ocre rouge, il s'ensuit qu'on a dû dépouiller le squelette de sa chair avant de l'enterrer. Cette coutume existe encore en Amérique du Sud, sauf qu'au lieu d'ocre, les os sont enduits de sang ou de suc végétal rouge [4]. Les habitants des îles Trobriand enterrent le

1. SOPHOCLE, *Antigone*.
2. HOCART, *Death customs*, ENC. SOC. SC.
3. MAC CURDY, II, 359 et s.
4. KARSTEN, 32.

corps, puis ils le déterrent pour le dépouiller de sa chair.

Trop souvent l'archéologue conclut, d'après les quelques preuves qu'il trouve de telle méthode de disposer des morts, que cette coutume était universelle chez le peuple en question. Mais il résulte des recherches modernes que différentes coutumes peuvent exister parmi différentes castes ou professions. Les Massaï n'enterrent que leurs sorciers. Les Winnebago se divisent en une classe supérieure dont les morts sont exposés sur une plate-forme, et une classe inférieure qui enterre les siens. La classe supérieure est céleste; l'autre appartient à la Terre. Il se peut qu'une semblable division sociale explique la raison pour laquelle la colonie de la terramare de Castellazzo en Italie a deux cimetières, pour ses deux divisions [1].

La méthode d'exposer les morts sur une plate-forme est connue en Australie et à Malekula [2]. Une variante qui consiste à installer les morts dans les branches d'un arbre se rencontre en Australie et à Eddystone.

L'Homme paléolithique (moyen et supérieur) enterrait ses morts dans des cavernes. Quelques peuples modernes font de même; mais à Vanua Levu, l'inhumation dans des cavernes est le privilège de la noblesse. Evidemment, il ne s'agissait pas simplement d'une méthode commode, puisqu'au Néolithique on prenait la peine de creuser des cavernes à cet usage. En Égypte, de telles excavations pour les rois coûtaient très cher. L'inhumation dans les cavernes explique la croyance très répandue en Mélanésie selon laquelle les âmes des morts vont habiter les cavernes.

Il semble que le dolmen soit une caverne construite [3]. Le petit dolmen est toujours recouvert d'un tumulus ou d'un monticule de terre et de pierres. En Grande-Bretagne, ces dolmens recouverts sont les plus anciens. L'archéologue a

1. T. E. Peet, *The Stone and Bronze Ages in Italy* (Oxford, 1919), 333.

2. *Melanesian Society*, II, 266.

3. Elliot Smith fait dériver la tombe creusée dans le roc de la tombe construite, et il considère le dolmen britannique comme étant une forme dégénérée du *mastaba* égyptien, précurseur de la pyramide (*The Evolution of the Rock-cut Tomb and the Dolmen*, dans *Essays to Ridgeway*); Allcroft, I, 47.

son explication utilitaire habituelle, à savoir que le monticule « servait à renforcer la structure et à la protéger de toute façon ». Cela n'explique pas la raison pour laquelle tant de tertres néolithiques en Angleterre sont de forme ovale ou sont munis d'épaulements à chaque extrémité, ni pourquoi l'âge du Bronze et l'Inde orientale préféraient la forme circulaire, alors que les habitants de l'Inde occidentale tenaient à la forme carrée [1]. Le pays des Winnebago est rempli de « tertres à effigie », en forme d'hommes, d'oiseaux, etc. Toutes ces formes ont dû certainement avoir leur raison, et celle-ci n'est pas structurale. Notre seul espoir est de découvrir des survivances modernes des idées qui ont inspiré ces effigies.

Les bouddhistes ont fait du tertre circulaire leur principal temple. Ils l'appelaient « tôpé » [2]. Ils l'associent à la montagne du monde, Meru, au sommet de laquelle habitent les dieux. Les Brahmanes considéraient leurs tertres carrés comme étant une représentation du monde; ce qui revient au même, puisque l'Inde et la Babylonie conçoivent le monde sous la forme d'une montagne [3]. Ces montagnes du monde jouent un grand rôle dans le rituel siamois, non seulement à l'occasion de la mort, mais à d'autres occasions également [4]. Les tertres rectangulaires dans lesquels les rois de Tonga étaient enterrés ont reçu le nom de Ciel. La pyramide n'est qu'un tertre carré en pierre. Les pyramides et les tôpés atteignaient des dimensions prodigieuses. Aux îles Bahrein, on trouve des tertres recouverts de fragments de pierre calcaire, lesquels représentent probablement la première forme du revêtement de plâtre [5]. En Crête, en

1. O. G. S. Crawford, *The Long Barrows of the Cotswolds*, Gloucester, 1925; *Kinship*, XIV; R. A. B. Ponsonby-Fane, *Misasagi, The Imperial Mausolea of Japan*, Transac. Japan Soc., Londres, XVIII, 20.

2. Les spécialistes lui ont donné le nom de *stoupa:* cela contribue à faire de leur sujet une sorte de domaine réservé.

3. K. Th. Jensen, *Die Kosmogonischen Ansichten der Inder und Hebräer* (Altona, 1883), 201 et s.; Joh. Hertel, *Die Arische Feuerlehre* (Leipzig, 1925); *S. B.*, XIII, 8, 1 et s.; VII, 1, 1.

4. Quaritch Wales, index, sous *Meru, Kailasa.*

5. Illustrated London News, 14.6.30.

Grèce et dans l'Inde, les tumulus étaient recouverts de treillis et ornés de figures de serpents [1]. A Amaravati, ces deux motifs sont combinés en un seul: le treillis représente des serpents entrelacés. Les bas-reliefs indiens montrent que le tôpé était à l'origine surmonté d'un temple. Le tumulus crétois aussi est surmonté d'un temple. S'il y a eu de tels temples sur nos tertres circulaires, ils ont dû être faits en bois, ce qui expliquerait leur disparition. Il se peut que nous ayons une survivance de cette pratique dans le fait que nos églises étaient parfois érigées sur des tertres. L'abbaye du Mont-Saint-Michel, en Normandie, en est un exemple remarquable. Nos tertres circulaires sont entourés d'un fossé. Le tôpé bouddhiste était entouré d'une grille avec des portes aux quatre points cardinaux. Le même plan se retrouve dans le Temple du Ciel mandchou [2].

Parfois le temple est tellement agrandi qu'il contient le tertre au lieu de le surmonter. Ainsi, dans l'Inde et à Ceylan, le tôpé se trouve à l'intérieur des temples. En général, le tertre fidjien forme la plinthe du temple; mais dans une région de Vanua Levu, le temple était construit autour du tertre [3]. Dans notre propre pays, on voit des tombes surmontées d'un baldaquin à l'intérieur des églises. L'autel chrétien est le réceptacle des reliques : c'est en réalité une tombe à l'intérieur du temple. Le fait est qu'on ne peut établir de distinction entre l'autel et le tumulus. On nous dit très clairement la même chose pour l'Inde. Dans la tribu Gogodara de la Papouasie occidentale, on amoncelle de la terre « sur une tombe, de façon à former un tertre. Sur la tombe, on érige une petite plate-forme abritée, destinée à recevoir de la nourriture » [4]. Le tertre ici est un autel. Il en est de même en Grèce [5]. Le tumulus ne cesse d'être un autel

1. Sir Arthur EVANS, ibid., 26.9.31.

2. E. D. EDWARDS, *Notes on the Temple of Heaven at Moukden*, BULLETIN OF THE SCHOOL OF ORIENTAL STUDIES, V, 787. Cf. ALLCROFT, I, 33 et s.

3. HOCART, *Fijian Round Barrows*, MAN, 1927, n° 129.

4. A. P. LYONS, *Notes on the Gogodara tribe of Western Papua*, J. R. A. I., 1926, 342.

5. Par exemple, le sacrifice sur la tombe de Patrocle, WALTERS, *History of Ancient Pottery*, pl. XXIII.

que lorsqu'il devient trop grand. A Ceylan, par exemple, les autels doivent être construits au pied du tôpé devenu trop grand pour une tombe.

La forme du tertre tend à déterminer celle du temple, mais elle n'y réussit pas toujours. Bien que circulaire, le tôpé indien était surmonté d'un temple carré. Cela a quelque chose à faire avec les quatre points cardinaux qui jouent un si grand rôle dans le rituel.

C'est le tertre qui semble avoir constitué à l'origine la partie importante, et c'est encore le cas, de nos jours, à Fidji; le temple s'est développé aux dépens du tertre, non seulement en dimension, mais aussi en importance. Dans l'Hindouisme, dans le Christianisme et dans le Mahométisme, le tertre a fini par disparaître. Par contre, le tôpé est un tertre dont les dimensions étaient devenues beaucoup trop vastes pour un temple; ce dernier devenait ainsi inutile.

Aucune explication n'a été donnée du motif pour lequel un temple était construit sur un tumulus. On ne peut que constater le fait. Mais on doit se rappeler que le temple, comme le tumulus, est généralement le symbole de l'Univers. Le dôme de la chambre du feu sacré, chez les Parsis de Bombay, représente la voûte céleste [1]. Denis d'Halicannasse pense que le temple de Vesta était de construction circulaire pour imiter le globe terrestre [2].

En fin de compte, nulle distinction ne peut être établie à l'origine entre le temple et la tombe [3]. C'est une des constatations qui a suggéré à Herbert Spencer sa théorie selon laquelle toutes les religions tirent leur origine du culte voué aux morts. Il était « naturel » de vénérer les morts partant, de leur vouer un culte. Toutefois, il y a une grosse lacune entre l'affection que l'on témoigne aux morts et tout le cérémonial funèbre. L'affection n'explique pas la structure ni les détails de ce cérémonial. En outre, une méthode formelle de disposer d'un corps n'est pas nécessairement une

1. Darmesteter, *Le Zend Avesta*, I, LXI.
2. I, 50.
3. Par exemple, Hocart, *On the meaning of kalou*, J. R. A. I., 1912, 437.

indication de vénération; le culte non plus ne marque pas la chose. Nous associons le culte à la vénération; mais il est possible de vouer un culte à ce qu'on ne vénère nullement. Le Fidjien, par exemple, ne vénère pas ses dieux, bien qu'il puisse redouter leur pouvoir d'infliger la maladie.

Les Egyptiens de l'antiquité avaient des bacs funèbres où ils transportaient les corps de leurs morts. Leur transport sur une étendue d'eau paraît avoir constitué une partie essentielle du rituel. D'où le mythe de Caron, et la croyance répandue que les morts traversent la mer, comme par exemple à Eddystone, où les anciens morts sont supposés revenir d'au delà des mers chercher les nouveaux morts. Les chefs Viking étaient inhumés dans des vaisseaux, ce qui représente une variante de la même coutume. On trouve plusieurs exemples de cette pratique dans la *Mort d'Arthur*, notamment pour la sœur de Sir Percival. Il est très satisfaisant d'expliquer ces coutumes comme étant des survivances du transport du corps sur l'eau. Les petits modèles de vaisseaux que l'on trouve dans les tombes égyptiennes doivent s'expliquer de la même manière. Au Karagoué, en Afrique, le corps du roi était placé sur un bateau qu'on laissait voguer trois jours sur le lac, avant de l'enterrer [1].

La sépulture du corps dans un char, qui se pratiquait chez les anciens Bretons, est probablement une coutume qui tire son origine de la sépulture dans un bateau; elle en est une adaptation continentale [2].

Le corps peut être étendu dans la tombe, soit sur le dos, soit de côté. Au Moustier, il semble que la tête reposait sur la main droite; mais un seul exemple ne prouve pas la règle. L'orientation du corps varie : elle est presque invariablement de l'Est à l'Ouest, la tête étant généralement posée à l'Est. Ici de nouveau, il se peut fort bien que la position choisie soit une question de caste.

La « position fœtale » a déjà été discutée [3]. Le corps

1. J. Garstang. *The burial customs of Ancient Egypt* (Londres, 1907), *passim*; Meek, 176.

2. Friend, 116.

3. Voyez ci-dessus, p. 168.

peut être placé de façon à reposer sur un côté, ou encore dans la position accroupie. A Vao, dans les Nouvelles-Hébrides, les vieillards qui ont passé par le rituel du *maki*, sont enterrés en posture accroupie, dans un grand cimetière surmonté d'un dolmen, tandis que les jeunes sont inhumés en position étendue dans des huttes d'habitation [1]. Là encore, on peut constater combien il serait dangereux de déduire de quelques découvertes archéologiques une règle générale s'appliquant à toute la communauté, ou par contre de supposer qu'il s'agit d'un pur caprice là où il n'y a pas d'uniformité dans la manière de disposer des morts.

Pour préserver, et bien plus, pour enduire les os des morts, il a nécessairement fallu que l'homme du Paléolithique supérieur leur ait attribué quelque vertu. On sait que de nos jours les restes des morts sont censés posséder une certaine vertu aux yeux de la grande majorité des hommes. Ceux-ci s'attendent à ce que ces reliques leur procurent le bien-être, et craignent qu'ils ne leur apportent le malheur. Les os, en particulier, paraissent avoir été considérés comme étant des sources de vie. Pourquoi? Nous ne pouvons qu'émettre une supposition : Les os forment la seule partie du corps qui ne se désagrège pas rapidement. Très tôt, ils ont acquis une certaine importance industrielle; autrement dit, on en a fait des outils; ils ont donc servi de moyens de subsistance. Toutefois, les conjectures sont de peu d'utilité si elles ne servent de clef aux recherches parmi les survivances modernes.

Des efforts ont été faits en vue de préserver plus que les os. C'est en Égypte que l'effort a le mieux réussi. Des corps préhistoriques y ont été découverts préservés par la dessication dans le sable. On est d'avis que ce fut l'effet fortuit du sable du désert; mais il se peut fort bien que ce sable ait été choisi précisément parce qu'il avait cette propriété. Néanmoins, il y a un long chemin à parcourir entre la pure dessication et la momification. L'opinion générale est que les Egyptiens se sont délibérément assigné la tâche d'effec-

1. D'après les renseignements fournis par LAYARD.

tuer par d'autres moyens ce que le sable du désert ne pouvait effectuer, et qu'après une longue période d'essais et d'erreurs ils sont parvenus à une technique. On n'explique nullement la raison pour laquelle ils ont pris cette décision, ni celle qui leur a fait prendre dans leurs recherches la direction qu'ils ont choisie. En d'autres termes, on ne nous a pas dévoilé la masse de connaissances et de croyances d'où le momification est sortie logiquement.

Il n'y a aucun doute que l'idée des sources de vie est beaucoup plus ancienne que la momification. Parmi ces sources de vie, la sève des plantes s'impose tout spécialement. La résine est une sève. Les Egyptiens prédynastiques mettaient un morceau de résine dans la tombe [1]. Un tel morceau ne pouvait agir comme préservatif sur le corps. On ne peut l'interpréter que comme une source de vie, par analogie avec les autres objets placés dans la tombe. Je suggère d'envisager la momification comme ayant été la conséquence imprévue de l'acte d'eaduire le corps de résine, de graisse ainsi que d'autres substances jugées vivifiantes : bref de l'onction. Les résultats imprévus cadraient avec la conception de la mort; ils furent donc cultivés pour eux-mêmes, exemple d'un transfert de fonction, tels qu'il s'en rencontre fréquemment dans le cours de la civilisation, et généralement dans la biologie.

On ne peut pas démontrer que des essais en vue de préserver les corps au moyen d'enveloppements et de préservatifs aient été faits avant la IIe dynastie : c'est à cette époque qu'on commença à faire usage d'enveloppements compliqués. Le premier spécimen qui mérite le nom de momie date probablement de la Ve dynastie. Finalement, la technique emporta la victoire sur l'esprit, et l'embaumeur exerça son art le plus parfaitement possible, rien que pour montrer son habileté. La momie fut transformée en véritable statue ressemblante. Mais, comme d'habitude, la perfection de la technique fut suivie d'une période de

1. G. Elliot Smith et Warren R. Dawson, *Egyplian mummies* (Londres 1924), planche II.

décadence dont le terme a été du travail mauvais et malhonnête [1].

On trouve, éparpillées sur presque toute la surface du globe, des traces d'essais moins réussis de préserver les morts.

Elliot SMITH affirme que tous ces essais tirent leur origine de l'Égypte. Il fait remarquer que les habitants des îles du Détroit de Torrès faisaient subir au corps un grand nombre d'opérations qui ont un but déterminé en Égypte, mais qui sont inutiles au Détroit de Torrès parce qu'il ne leur est donné aucune suite. C'est de cas semblables qu'il tire la conclusion « qu'une opération technique aussi compliquée que celle-ci ne sert aucun but utile; et étant entièrement incomprise de ceux qui la pratiquaient, elle ne pouvait avoir été inventée par eux ». Argument impeccable! C'est un principe fondamental de la biologie qu'un organe inutile ne peut être primitif, mais qu'il est la survivance dégénérée de quelque chose qui avait, à un moment donné, son utilité.

De toute façon, la momification est une méthode très spécialisée de disposer des morts. Elle constitue un développement spécial — une branche issue du tronc de la civilisation, quelque chose de collatéral, et non pas l'ancêtre en droite ligne de notre méthode. Elle occupe parmi les coutumes funèbres à peu près la même place qu'occupent les fourmiliers et les baleines parmi les mammifères. La même remarque s'applique d'une manière générale à toute la civilisation égyptienne.

Les corps sont fréquemment séchés au feu. Les Jibaro de l'Amérique du Sud s'emparaient des têtes de leurs ennemis et ils décollaient la peau du crâne sous-jacent.« Le trophée est ensuite séché et graduellement rétréci sur des pierres chauffées, de sorte qu'après chaque opération il se rapetisse davantage jusqu'à ce qu'il devienne finalement à peu près de la même grosseur qu'une tête de nouveau-né » [2]. Les habitants d'Eddystone introduisaient un bout de bois par le *foramen magnum* d'un crâne capturé, et ils en ex-

1. G. Elliot SMITH, *Egyptian mummies*, JOURN. EGYPT. ARCH., I, 189.
2. KARSTEN, 63.

trayaient ainsi la cervelle. Ensuite ils faisaient sécher la tête à la fumée. Puis ils l'enduisaient d'une certaine pâte qu'ils façonnaient en une image. Il semble que les habitants de la Mélanésie pratiquent la fumigation aussi bien que la dessiccation. A Ambrym,« le corps d'un chef est placé dans sa hutte sur un cadre au-dessous duquel brûle un petit feu » ; mais dans d'autres régions de la Mélanésie méridionale, « le corps est placé sur une plate-forme, parfois dans une pirogue jusqu'à ce qu'il soit desséché ». L'inhumation dans un bateau se trouve ainsi combinée avec la dessiccation. De telles combinaisons ne sont pas rares. La fumigation est très répandue dans l'Ouest-Africain [1].

Mlle Levin fait dériver l'incinération de la dessiccation, et elle cite, à l'appui de sa thèse, quelques stades intermédiaires [2]. La théorie offre, certes, un certain attrait; mais elle ne comble pas entièrement la lacune séparant la fumigation de l'incinération. La fumigation préserve, tandis que l'incinération détruit complètement. Il nous reste à expliquer comment certains hommes sont devenus indifférents à la présentation du corps — à laquelle ils tenaient tant auparavant. Il a bien fallu que de nouvelles idées sur le feu se fissent jour pour causer cette complète volte-face dans leur attitude. L'incinération n'était pas connue avant l'âge de Bronze. C'est à cette époque qu'elle fit son apparition, lorsqu'on découvrit constamment de nouveaux usages pour le feu. L'extension continuelle de l'emploi du feu démontre que cet élément préoccupait beaucoup. Il nous faudra donc faire des recherches parmi les annales de l'antiquité aussi bien que chez les peuples modernes pour découvrir les idées sur le feu qui seraient de nature à présenter une solution de notre problème. Jusqu'à ce que ce travail soit fait, nous devrons nous contenter d'énumérer quelques-unes des idées s'y rapportant. Les Turcs, les Indiens, les Polynésiens, et d'autres encore croient que le feu est à l'état

1. Codrington, *The Melanesians*, 288 annotation; *Melanesian Society*, II, 266, s.; Meek, index, sous « desiccation », « fumigation ».

2. Mary Levin, *Mummification and cremation in India*, Man, 1930, nos 18, 32, 48.

latent dans les arbres; théorie évidemment fondée sur la production du feu par frottement [1]. Les Indiens et les Perses pensaient qu'il naissait de la pierre, ce qui est exact quand on produit des étincelles en frappant sur une pierre à feu [2]. Dans la méthode qui consiste à faire du feu par le mouvement de va-et-vient d'une baguette de bois dans la rainure d'un bloc, la baguette est souvent considérée comme représentant l'élément mâle, et le bloc comme équivalent à l'élément femelle, l'acte lui-même étant assimilé à la copulation [3]. Le feu est censé transmettre l'essence immatérielle des objets. Cette théorie, qui est celle des Indiens et des Koriak, est exprimée en ces termes par un habitant d'Eddystone : « Si tu détruis l'offrande dans le feu, l'esprit peut la manger. De même qu'un homme part pour le pays des esprits quand il pourrit, de même, si tu détruis un peu de pouding, l'esprit qui est dans le pays des esprits pourra le manger » [4]. Le feu védique transporte les morts au pays des morts puisqu'il les brûle [5]. D'autres opinions ont été mentionnées dans le chapitre qui traite du feu.

Des tertres circulaires étaient construits pour recevoir les cendres. Dans l'Inde méridionale, et dans le Nord de Ceylan, on jette les cendres dans l'eau. La coutume védique était de labourer le site du tumulus avec six bœufs, après avoir prononcé la prière : « Puisse Savitri accorder à tes os une place dans la terre ». On jetait alors des semences représentant toutes les espèces d'herbes, et on répandait en même temps les os incinérés en prononçant la formule : « Savitri (un dieu du soleil) répand ta chair dans le sein de notre mère, la Terre » [6]. Les cendres, donc, sont considérées comme étant une semence qui germera de nouveau, conception qui se retrouve dans le christianisme, combinée

1. Beal, *Life of Hiuen-Tsiang*, 43; la légende polynésienne de Maui; *S. B.*, XII, 4, 3, 2; *Rgv.*, II, 1, 1.
2. F. Cumont, *The mysteries of Mithra* (Londres, 1903), 130; *Rgv.*, II, 12, 3.
3. Junod, II, 34; Hollis, 342; *Rgv.*, III, 29, 2 et s.; V, 11, 6; VI, 48, 5.
4. Cp. Jochelson, 98, 565.
5. Cp. *Hermes psychopompos*.
6. *S. B.*, XIII, 8, 2 et s. Cf. I Corinthiens, XV, 35 et s.

avec l'inhumation et une interprétation mystique. On se souviendra que l'acte de semer figure aussi dans d'autres rituels que les funérailles.

Ces coutumes démontrent clairement que l'incinération n'a pas remplacé l'enterrement ou la sépulture en mer, mais qu'elle sert de préparation à l'une ou l'autre de ces méthodes, plus particulièrement à l'enterrement.

L'incinération et le simple enterrement existent souvent côte à côte, par exemple à Sumer. A Ceylan, seuls les rois et les prêtres sont incinérés, et l'incinération est restée le privilège de l'aristocratie dans l'Inde.

L'incinération et les offrandes brûlées ont, sans aucun doute, les mêmes origines, car le corps humain n'est qu'un des nombreux objets rituels. Les deux coutumes se rencontrent constamment à côté l'une de l'autre, comme en Grèce et à Rome. Elles sont clairement associées dans l'esprit de l'Indien : c'est le même Agni, le même feu, qui, sous deux aspects différents, transmet l'offrande et la partie immatérielle de l'Homme [1]. Cependant, elles ne coïncident pas toujours. Les Hébreux embaumaient leurs morts et les mettaient en terre bien qu'ils fissent des offrandes brûlées; il est vrai qu'ils incinéraient aussi les morts[2]. A l'île d'Eddystone, on brûlait les offrandes faites aux esprits des morts, mais non pas les morts eux-mêmes; par contre, on laissait pourrir les offrandes faites aux dieux. L'incinération s'est répandue récemment en Europe sous l'influence classique, aidée de facteurs psychologiques qu'il serait intéressant d'analyser. Il n'y a aucune tendance, toutefois, à brûler les offrandes de l'église.

Bibliographie

Frazer (Sir J.-G.). — *The belief in immortality*, Londres, 1922.

Bendann (Miss E.). — *Death customs*, Londres, 1930. Compilation utile seulement en tant que guide bibliographique.

Smith (G. Elliot). — *On the significance of the geographical distribution of the practice of mummification*, Mem. and Procee-

1. *Rgv.*, X, 16.
2. I Samuel, XXXI, 12.

DINGS OF THE MANCHESTER LITERARY AND PHILOS. SOC., vol. 59, 2e partie, 1915.

AMÉLINEAU (E.). — *Histoire de la sépulture et des funérailles dans l'Ancienne Egypte*, Paris, Musée Guimet, 1896.

REISNER (G.-A.). — *The Egyptian conception of immortality*, Londres, 1912.

BOUINAIS & PAULUS. — *Le culte des morts dans l'Annam et l'Extrême-Orient*, Paris, Musée Guimet, 1893.

HOCART (A.-M.). — *The cult of the dead in Eddystone Island*, J. R. A. I., 1922, 71 et 259.

BUDGE (Sir E. A. Wallis). — *The Book of the Dead*, 2e éd., Londres, 1923. Une précieuse collection de textes avec annotations. Les Égyptologues prétendent qu'on ne peut s'y fier; mais chaque égyptologue dit toujours cela de tous les autres.

ALLCROFT (A.-H.). — *The Circle and the Cross*, en 2 volumes, Londres, 1927. Pousse son étude plus loin que l'archéologie ordinaire, en recherchant le *sens* des tertres, etc., ce qui présente tout l'intérêt que nous cherchons.

GRANDIDIER (Alfred). — *Des rites funéraires chez les Malgaches*, dans REVUE D'ETHNOGRAPHIE, 1886.

KÜSTERS (P.-M.). — *Das Grab der Afrikaner*, dans ANTHROPOS. t. XIV-XV, XVI-XVII, 1919-1920, 1921-1922.

SHUCHHARDT (C.). — *Die Anfänge der Leichenverbrennung*, dans SITZUNGSBERICHTE DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, t. XXVI, 1920.

MACLEOD (William Christie). — *Certain mortuary aspects of North-West Coast culture*, dans AMERICAN ANTHROPOLOGIST, XVII, 1925.

— *On California mortuaries*, *ibidem*, XXXI, 1929.

— *Mortuary and sacrificiat anthropophagy on the Northwest Coast of North America and its culture-historical sources*, dans JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES, Paris, Société des Américanistes, XV, fasc. 2, 1933.

GREENMANN (E.-F.). — *Origin and developpment of the burial mound*, dans AMERICAN ANTHROPOLOGIST, XXXIV, 1932.

CHAPITRE XVII

L'AME

Selon TYLOR, « la théorie de l'âme forme une des divisions principales de tout système de philosophie religieuse ». Chez les sauvages, cette théorie « est élaborée avec une largeur d'esprit et une logique remarquables. Par une extension naturelle de la théorie de l'âme humaine, ils attribuent une âme aux animaux; les âmes des arbres et des plantes suivent d'une manière assez vague et incomplète; et celles des objets inanimés étendent la catégorie générale jusqu'à sa plus extrême limite ». Cette doctrine de l'animation universelle a reçu le nom d'*animisme.* Elle a paru trouver sa confirmation dans des régions telles que la Mélanésie. Là, le terme employé pour désigner l'âme signifie image, réflexion dans l'eau, ombre. De même que les hommes, les objets ont leur image, leur double. Les Grecs se servaient du terme « images » pour désigner les âmes [1].

Cependant, l'animisme est en train de disparaître, parce que les faits sur lesquels il se fonde ne sont pas exacts. En premier lieu, l'anthropologue, qui entend parler d'arbres possédant une âme vivante, en conclut avec un peu trop de précipitation que tous les arbres ont une âme aux yeux du sauvage. Tel n'est pas le cas : il est douteux qu'il se trouve un seul peuple qui attribue une âme à *tous* les arbres et à *toutes* les pierres. Je n'ai jamais rencontré de tel peuple, ni une seule personne qui en ait rencontré; et je n'ai jamais non plus lu de livre qui en parlât. C'est seulement tel arbre ou telle pierre, çà et là, qui sert de demeure à une âme. Secondement, les voyageurs ont négligé de demander à qui appartenait cette âme; ils se sont hâtés de conclure que

1. *Eidola, Odyssée,* XI, 476.

c'était l'âme *de* l'arbre. Dès lors ils ont proclamé que les Mélanésiens étaient des animistes; le fait est, cependant, qu'ils ne vouent jamais un culte à l'âme d'un arbre ou d'une pierre, mais à « l'esprit du mort qui habite dans l'arbe ou dans la pierre ». Ils n'ont aucun doute que l'âme en question soit celle d'un homme qui hante cet arbre particulier, et qui pourrait tout aussi bien hanter n'importe quel autre objet; car l'âme n'est pas liée à cet arbre ou à cette pierre; si elle y habite, c'est que cela lui plaît [1]. KARSTEN ne veut pas affirmer si, oui ou non, les Indiens de l'Amérique du Sud ont une notion quelconque de l'âme animale; mais il est certain que « quoi qu'il en soit, il est un grand nombre de cas où l'esprit qui anime l'animal est considéré par eux comme étant une âme humaine transmigrée » [2]. Dans l'Inde, la notion de l'âme est vague : les hommes naissent de nouveau après la mort. Ils peuvent renaître sous la forme d'esprit dans un arbre : cet esprit ne s'appelle pas « l'âme de l'arbre », mais « le dieu de l'arbre » [3].

Il est vrai que les Mélanésiens croient que les *objets* ont leur double; toutefois, ces doubles sont aussi différents des doubles humains que les originaux diffèrent entre eux : les premiers ne pensent pas, ni n'agissent, et par conséquent, ne présentent que bien peu d'intérêt. Pendant les longues années que j'ai passées à Fidji, je me souviens n'avoir entendu qu'une seule allusion aux doubles des objets inanimés : c'était au sujet d'un certain endroit où allaient tous les doubles des pots cassés, exactement comme les doubles des hommes vont au pays des âmes. A Eddystone, les doubles des objets ont une certaine importance dans le culte des morts. Ainsi, à la mort d'un homme, on brise ses anneaux d'écaille, afin de les rendre « pas bons », tout comme s'ils étaient pourris : partant, leur double s'en va au pays des morts.

Cela n'est pas de la philosophie, mais une théorie rituelle.

1. Cf. DRIBERG, *At home with the Savage*, 8.
2. KARSTEN, 122.
3. Rukkhadevatā. Voyez Rhys DAVIDS, *Buddhist birth stories*, 212, 230 et s.

La théorie est étroitement liée à la pratique, et ne peut être étudiée séparément.

Tylor et son école nous donnent l'impression que tous les « sauvages » ont la même doctrine, et qu'ils sont tous animistes au même degré. Mais dès que nous étudions chaque tribu comme un tout, en ayant soin de noter ce qui lui appartient en propre, des différences considérables ne tardent pas à se manifester, même dans une région peu étendue. L'habitant des îles Salomon est obsédé par les âmes des morts : elles sont partout dans sa vie. On ne peut faire une longue marche à Eddystone sans avoir à s'en préoccuper : il faut éviter de passer par tel endroit, car elles le hantent, ou bien il faut se suspendre une certaine feuille au cou pour se protéger contre elles. Tout rituel qui ne se rapporte pas directement aux âmes est atrophié. Les Fidjiens croient aux esprits; ils les craignent la nuit; ils s'en servent; toutefois, les esprits sont loin de les obséder comme ils obsèdent les habitants des îles Salomon.

L'obsession de l'Homme du Haut-Fidji, c'est le rituel national, que préside le chef ou roi. « Dans notre tribu », me dit un jour un Fidjien, « nous ne croyions qu'au chef : c'était un dieu humain. Les esprits ne sont utiles qu'à la guerre; pour les autres choses, ils ne sont d'aucune utilité. »

Dans toute la volumineuse littérature qui est fondée sur les Védas, on ne trouve aucune allusion à une âme visible, sorte de double vaporeux du corps. Il est beaucoup question de l'*âtman*, qui, étymologiquement, signifie « respiration », et a fini par devenir l'équivalent de l'âme; mais l'*âtman* n'a jamais de personnalité. C'est un vague attribut de l'homme, qui s'*acquiert* au moyen du rituel; et d'autres *âtmans* plus élevés peuvent s'acquérir, successivement, par une série ascendante de rituels. En effet, le but du rituel est d'assurer au principal un *âtman* immortel, c'est-à-dire vigoureux On peut le décrire comme étant un corps spirituel. Eggeling traduit souvent ce terme par le mot « corps », et, dans les écrits les plus anciens, le vocable employé est généralement *tanu*, qui signifie « corps ». C'est un

corps sans os, doué de la plénitude de la vie, *amrila*, l'objet du plus ardent désir du sacrificateur [1].

Notre terme « animisme » vient du latin *anima*, âme, qui est l'équivalent du grec *anemos*, le vent. Le Saint Esprit, en grec, est le « Saint Souffle ».

Au Niger, l'âme est associée à la lumière. Différentes tribus se servent du mot *chi*, qui signifie « lumière et vie » [2]. Cette conception ne diffère pas tellement de la nôtre qu'elle ne puisse s'y apparenter : elle insiste tout simplement davantage sur un aspect plutôt que sur l'autre. L'âme et la lumière semblent avoir partout une sorte de parenté, quelque faible qu'elle soit. L'âme est généralement, sinon toujours, lumineuse. La lumière et la vie sont presque interchangeables dans le rituel indien [3]. Il en est de même dans le Christianisme, sauf qu'il s'agit de lumière spirituelle, pas de la lumière du soleil. Le terme nigérien *chi* signifie « lumière physique ». Les Jukun ont un mot, *chidi*, qui veut dire « vie »; mais ils le distinguent de *dindî* qui se rapproche davantage de notre idée de l'âme. « Le *dindî* est considéré comme étant composé de deux parties séparables, à savoir, le *dindî mba* ou *dindî* de naissance (qui peut naître de nouveau dans le monde), et le *dindî kpanki*, ou l'âme non réincarnée qui reste dans le Kindo et a besoin des offrandes des vivants pour sa subsistance ». Il ne semble pas que l'ombre soit jugée importante, et la respiration « n'est pas considérée comme étant une entité séparable qui continue d'exister après la mort » [4]. Les Jukun reconnaissent aussi un *bwi*, qui appartient aux animaux ainsi qu'aux arbres, et qui doit faire l'objet de propitiations si le corps qu'il habite est tué.

Les Aranda divisent l'âme à peu près de la même manière que les Jukun le font du *dindî*. Selon les renseignements qu'on a de ces pays,il existerait une croyance en deux âmes ou davantage en Indonésie, en Nouvelle-Guinée, et dans

1. P. ex., *S. B.*, IX, 1, 2, 33; H. Grassman, *Wörterbuch zum Rigveda* (Leipzig, 1873), sous *tanu*.

2. Renseignement donné par M. D. W. Jeffreys, et concernant spécialement les Igbo.

3. *S. B.*, VII, 4, 2, 21; X, 2, 6, 8; VII, 4, 1, 15, etc.

4. Meek, 202.

certaines parties de la Mélanésie[1]. Malheureusement, il nous arrive rarement — et même cela nous arrive-t-il? — d'être en possession des faits; la plupart du temps, ce ne sont que les déductions, souvent mauvaises, des observateurs, lesquels font un tel mélange de leurs interprétations, souvent erronées, avec les faits, qu'il est difficile de dégager ceux-ci de celles-là. Pour ce qui concerne l'Égypte de l'Antiquité, nous avons bien les propres termes des Égyptiens eux-mêmes; mais alors ils sont si obscurs que les égyptologues se disputent à leur sujet. On nous dit que ce peuple distinguait entre :

1. Le *ka*, ou le double, généralement censé être l'élément qui renaît.

2. « Le *ba*, ou l'âme du cœur, qui avait une certaine relation avec le *ka*, en lequel ou avec lequel il était censé demeurer dans la tombe et participer aux offrandes funèbres... »

3. « L'*ab*, ou le cœur, qui était étroitement uni à l'âme. »

4. « Le *khaibit*, ou l'ombre,... qui était certainement considéré comme formant une partie intégrante de l'anatomie humaine. »

5. « Le *khu*,... qui paraît avoir été considéré comme un être éthéré. »

6. « Le *sekhem*, ou pouvoir, que nous pouvons envisager comme étant la personnification incorporelle de la force vitale de l'homme. » Cela semble correspondre au *mana* polynésien, à la « gloire » des Indiens et des Perses [2].

7. « Le *sahu*, ou corps spirituel », qui semble être l'équivalent de l'*âtman* indien [3].

Les théosophes modernes de l'Inde, ainsi que leurs disciples européens, enseignent l'existence de toute une hiérarchie d'âmes, dont le premier échelon serait le corps astral.

L'anthropologue ne fera de vrais progrès que lorsqu'il se mettra à étudier ces doctrines, non pas comme un système

1. *The concept of the Soul-substance*, dans *Psychology and Ethnology*.
2. Sanscrit *tejas;* Avesta *hvarenô; Kingship*, chap. IV.
3. *The Book of the Dead*, LIX et s. Pour la pluralité des âmes dans la Sibérie orientale, voyez Jochelson, 101, note.

académique d'idées, mais comme des conceptions aussi pratiques que la dilatation des gaz, par exemple. Il y a des gens qui se contentent de conduire une automobile sans se soucier le moins du monde de son mécanisme. Il en est d'autres qui veulent savoir le pourquoi de chaque élément du moteur, au plus grand profit de leur voiture. Ce sont ces derniers, et non pas les ignorants soi-disant «pratiques», qui possèdent les idées originales d'où l'automobile est sortie. Eux seuls peuvent construire une nouvelle machine. De même, il y a des gens qui se contentent de faire tout ce que prescrit le rituel, dans la conviction que cela amènera le résultat désiré, mais qui ne tiennent nullement à savoir comment il se produit. Des esprits plus chercheurs aiment à connaître la raison de ce qu'ils font et en approfondir la théorie au point de pouvoir l'améliorer, ou d'en étendre l'application. Ces deux types d'individus se rencontrent chez les sauvages aussi bien que dans la société civilisée. Ce n'est pas, comme on le suppose invariablement, l'ignorance de la foule qui est primitive, mais la science de ces esprits curieux qui élaborent et conservent vivante la théorie cachée sous la pratique.

Nous donnons le nom de revenant à l'âme désincarnée d'un être humain. Les prétendues âmes ou esprits des arbres et des animaux ont aussi reçu généralement le nom de revenants. Mais on entend constamment parler d'esprits dont les indigènes disent qu'ils n'ont jamais été des hommes. Codrington a remarqué cette distinction dans les îles Salomon, où il existe deux termes distincts pour désigner l'une et l'autre de ces entités. Il a proposé, en conséquence, de réserver à la première catégorie le nom de revenants, et d'appeler esprits ceux de la seconde catégorie. Toutefois, s'il est commode d'employer pour cette région certains termes traduisant les mots indigènes, le même emploi devient positivement néfaste dès qu'il s'agit d'autres contrées. Au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la région dont parle Codrington en allant vers l'Est, la distinction devient de moins en moins nette. Les Fidjiens ne distinguent pas d'ordinaire entre ces deux entités, bien que cela leur

arrive. Les Polynésiens occidentaux ne font aucune distinction [1]. Se servir de l'étiquette « revenant » ou « esprit », c'est introduire un élément de netteté dans un système qui ne le possède pas; et c'est substituer nos propres idées à celles que nous voulons étudier. Il nous faut un terme général qui puisse s'appliquer à tous ces êtres désincarnés, puisque les indigènes eux-mêmes ne se servent que d'un terme générique. Le mot « esprit » convient pour ce but.

Il est hors de doute que les êtres que Codrington appelle esprits sont,du point de vue génétique,apparentés aux dieux des nations qui se trouvent un peu plus à l'Ouest. La similarité entre les esprits « non humains » de l'Océanie et les dieux païens a été promptement reconnue par les premiers explorateurs et missionnaires.

Nous devrons, cependant, employer les termes avec prudence, si nous ne voulons substituer nos propres classifications à celles des indigènes. Par exemple, Yama, l'équivalent indien de Pluton, est inclus parmi les dieux dans les manuels européens, bien que les érudits aient remarqué qu'il n'était jamais appelé « dieu » (deva) dans la littérature védique, mais invariablement « roi » [2]. Il ne s'agit pas d'une erreur accidentelle, car un coolie, un jour, m'a affirmé avec force que Yama n'était *pas* un dieu. Il est clair que la notion indienne d'un *deva* ne correspond pas exactement à celle que nous avons d'un dieu, bien qu'entre ces deux conceptions il y ait une relation génétique. Il a dû y avoir divergence, et l'on ne saurait méconnaître la nuance qui sépare ces deux idées.

De même que les idées de temple et de tombe sont connexes, de même il y a une connexion entre l'idée de dieu et celle de revenant : et l'explication qui s'impose en est que les dieux sont tout simplement des esprits humains dont la vraie nature a été oubliée. Toutefois, la différence est plus profonde; elle est exprimée dans le rituel. A Eddystone, le rituel des dieux et celui des revenants sont aussi différents

1. Hocart, *On the meaning of kalou*, J. R. A. I., 1912, 437. Aussi dans Man, 1915, nos 75 et 86.
2. Cf. Macdonell, *Vedic mythology*, 171.

l'un de l'autre que le fromage et la craie. Les Indiens, dans leurs processions autour des dieux, marchent dans le même sens que le soleil, tandis qu'ils vont en sens contraire autour du bûcher funéraire. Ils font une distinction rituelle entre les dieux et les « pères », c'est-à-dire les chefs de famille décédés, l'équivalent indien des *mânes* romains. Les dieux ont un certain rapport avec le jour, la lumière et le ciel, tandis que les pères sont associés à la nuit, aux ténèbres, et au monde inférieur. Néanmoins, le grand dieu Varuna a sa demeure dans l'Hadès aussi bien que dans le ciel, et les pères habitent avec les dieux [1].

La même contradiction d'idées déjoue tous les efforts que nous faisons en vue de saisir la distinction entre les dieux et les démons. Selon notre propre croyance, la différence est nette : le bien d'un côté; de l'autre, le mal. Cette opposition rigoureuse, cependant, entre le bien et le mal est assez récente : il est probable qu'elle nous est venue des Perses. Les ancêtres de nos dieux et de nos démons ne sont ni entièrement bons, ni entièrement mauvais. Les Titans des Grecs sont les ennemis des dieux, mais ils ne sont pas le Mal personnifié : parmi eux se trouvent Thémis, ou la Justice, et Prométhée, le bienfaiteur de l'humanité. Les Titans indiens [2] sont les antagonistes des dieux dans le rituel, car ils cherchent à rendre nuls leurs sacrifices. En agissant ainsi, ils favorisent le mal, c'est-à-dire la maladie et la mort, à l'encontre des dieux; toutefois, eux aussi recherchent la prospérité, tandis que les dieux s'efforcent à les en exclure [3]. En Perse, les rôles sont renversés. Quant aux Titans germaniques, les Jotun, ils sont souvent trompés d'une manière honteuse par les dieux. Bien que ces adversaires des dieux soient associés aux ténèbres, et au mal physique, le fait demeure, toutefois, que le dieu du soleil des Grecs est un Titan, et que d'autre part, le grand dieu indien de la Loi et de l'Ordre est un Titan aussi bien qu'un dieu. Tout cela

1. *Manu*, III, 87, 149, 205; I, 67 et s.; *Rgv.*, X, 10, 10; 16,2; 14,7 ; MACDONNELL, *op. cit.*, 170.
2. *Asura.*
3. *S. B.*, II, 4, 2, 5.

est très confus, parce que nous n'avons pas la clef du mystère. Cette clef, je crois, se trouve dans la dualité de l'organisation, et nous verrons que cette division des êtres surnaturels reflète celle qui existe dans toute société humaine [1].

Un grand nombre de peuples ne font aucune distinction entre les dieux et les démons : tous les esprits font du bien et du mal selon qu'ils sont de bonne ou de mauvaise humeur, ou selon la façon dont on les traite. En général, cependant, il y a une sorte d'esprits qui passent pour être particulièrement malfaisants. A Eddystone, les âmes des personnes qui se sont tuées en tombant d'un arbre ou qui sont mortes des suites d'un accouchement sont appelées « mauvais esprits », et on évitera même de prononcer leurs noms. C'est une croyance fort répandue que les femmes mortes en couches deviennent de ces esprits malfaisants [2].

Nous sommes d'accord avec Marett quand il dit que « les esprits ne forment qu'une seule catégorie parmi un grand nombre » d'entités qu'il appelle « puissances ». Il suppose, en conséquence, une conception plus ancienne et plus ample qu'il nomme préanimisme. Cette religion tirerait son origine en droite ligne du sentiment de respect mêlé de terreur dont l'homme primitif est censé avoir été constamment la proie. Par Homme « primitif » on entend généralement tout individu en dehors des civilisations européenne ou orientale. Mais ces gens sont des êtres humains tout comme nous-mêmes. Ce ne sont ni des philosophes enclins à la spéculation, ni des névrosés obsédés de crainte. Comme nous, ce sont des animaux intelligents dont les principales préoccupations sont la nourriture, la santé, la progéniture, et dont les moments de loisir se passent en grande partie à ruminer ces questions pratiques. L'âme, les dieux, les démons sont des conceptions rituelles, des théories d'action tout autant que nos théories sur l'éducation ou le commerce. Comme nos théories sur l'éducation et l'écono-

1. Voyez ci-dessous, p. 283 et s.

2. Crawfurd, *Embassy to Ava*, 279; *Rites of the Twice-born*, 151, 191, 337; A. Meerwath, *Les Kathalikis du Malabar*, Journal Asiatique, 1926, 227, 237.

mie politique, elles ne peuvent se comprendre que par rapport aux difficultés du temps présent et aux legs des temps passés.

Ainsi que la plupart d'entre nous, l'Homme primitif est enclin à raisonner en termes se rapportant à des substances. Je ne veux pas parler de substances matérielles, mais de ces groupes de qualités pas encore analysées, telle que la vie, l'âme, l'énergie. Pour lui, la vie est quelque chose qui a une existence et une manière d'agir qui lui appartiennent en propre; il ne l'analyse pas, comme le biologiste, en divers processus reliés les uns aux autres, mais il la traite en substance immatérielle et indivise. Cette tendance n'est pas le propre de la pensée « primitive » : elle est aussi forte aujourd'hui qu'elle l'a jamais été, et elle n'est réfrénée que par la critique d'une petite minorité d'esprits « scientifiques », lesquels s'éclipsent périodiquement. C'est ainsi que les premiers philosophes grecs concevaient le chaud et le froid, l'humide et le sec, comme étant autant de substances ou forces, jusqu'à ce que des esprits analytiques tels qu'un Démocrite ou un Hippocrate eussent mis de côté l'idée de substances pour lui substituer celle de modes ou de processus. Après la régression du moyen-âge, nous voyons un Bacon expérimenter tout comme si la lourdeur était une substance capable de se transmettre du plomb à la laine par simple contact. Les hommes de la science analytique parvinrent à la fin à imposer leur méthode d'étudier la matière : ils n'expliquent plus la chaleur par la présence d'une substance appelée phlogistique, mais par une modification dans les relations mutuelles des parties de l'objet. Le biologiste ne considère plus la vie comme étant une substance, mais il en cherche une explication dans l'action réciproque des cellules. L'étude de l'esprit, cependant, marque le pas. Le psychologue continue de s'occuper de substances, qu'il appelait autrefois les facultés, et qui maintenant s'appellent l'inconscient, ou encore l'instinct, l'intelligence, et dont l'une est toujours l'âme. On a certes fait plus d'un effort en vue d'imiter les sciences naturelles, mais on n'a réussi qu'à en copier les procédés, au moyen d'ins-

truments de précision et de formules algébriques, et non l'esprit. Ainsi la psychologie expérimentale a échoué dans son entreprise de mettre au rancart les substances spirituelles. Cette manière de penser en termes de substances a toujours été extrêmement féconde, comme nous l'avons vu. La chimie et la biologie sont des sciences toutes récentes chez nous; mais l'homme n'a pas attendu qu'elles fissent leur apparition pour explorer les secrets lui permettant de subsister. Il a fait constamment de nouvelles découvertes que la science n'a fait que prendre à son compte, et qu'elle a expliquées par une théorie nouvelle et plus fertile en résultats. Néanmoins, ces concepts de vie, d'âme, de pouvoirs, etc., ne confèrent pas la maîtrise des faits,qui ne peut s'acquérir que par l'analyse, et par la recherche de l'infiniment petit.

Bibliographie

Frazer (Sir J.-G.). — *The belief in Immortality*, 3 volumes, Londres, 1913. Comme ses autres ouvrages, une véritable mine de faits.

Rohde (Erwin). — *Psyché, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortaltté.* Edition française par Auguste Reymond, Payot, Paris. Une précieuse collection de faits, abordés cependant avec des préconceptions qui créent à l'auteur d'interminables difficultés.

CHAPITRE XVIII

L'ART DE GUÉRIR

Le rituel est une recherche de vie, un abri contre la maladie. Partant, il comprend la guérison parmi ses fonctions. On y a donc recours en cas de maladie. Quand quelqu'un est malade, une des premières questions qui se présente à l'esprit de celui qui cherche à diagnostiquer le mal est la suivante : « Le malade, a-t-il omis d'observer un rituel quelconque au moment où il aurait dû le faire, ou en a-t-il négligé les formes prescrites? Quel péché a-t-il commis? » La cause étant établie, le rite nécessaire est accompli [1]. En Angleterre, nous avons encore des réveils religieux où l'on a recours à la prière pour la guérison.

A Eddystone, la consécration d'un prêtre et le traitement de la maladie de langueur sont presque identiques [2]. Chez les Thonga, le traitement de l'hystérie consiste à consacrer le malade. JUNOD décrit le traitement comme étant un baptême qui aide le malade :

à traverser la mer pour atteindre la terre au delà, la terre des miracles et des pouvoirs magiques ! En buvant du sang il est devenu un être supérieur... La période de convalescence avec ses tabous a été sa dernière épreuve; ...il entre définitivement dans la société des initiés [3].

Par contre, le rituel de la mort des Jibu Jukun prend la forme d'une cure :

Le troisième jour après un décès, le frère du mort, accompagné de trois des parents les plus âgés, se rend à la tombe et dit :

1. Par exemple *Lau Islands*, 189, 223; MEEK, 312.

2. Comparez *The cult of the dead*, II, 106, de HOCART, avec *Medicine and witchcraft*, 234, 239 du même auteur.

3. JUNOD, II, 451 (2e éd., II, 495). Il est regrettable que l'auteur n'ait pas rapporté les propres paroles des indigènes. On ne sait ce qui vient de lui et ce qui vient de ces derniers.

« Pendant deux nuits tu as été malade, et nous avons lutté contre ta maladie avec la médecine. Mais maintenant tu as recouvré la santé... » Selon un informateur, ce n'est pas le corps du défunt, mais son âme qui lutte contre la maladie pendant deux jours, et triomphe au troisième jour [1].

L'affinité entre la médecine et le rituel est si manifeste que le nom de « guérisseur » est donné par les Blancs au sorcier ou au prêtre de l'Afrique ou de l'Amérique; et que, d'autre part, ils ont surnommé « trousses médicales » les sacs de charmes de l'Amérindien du Nord.

Il se peut que la théorie du rituel ne fasse aucune distinction entre la maladie et toute autre diminution du bien-être; mais les faits sont inflexibles, et ils obligent la pratique à s'adapter aux conditions spéciales du lit de douleur. A Fidji, par exemple, il existe un système de thérapeutique désigné par le terme spécial de *wai*, qui veut dire « eau » Le nom indique que l'absorption d'un liquide est considéré comme formant l'élément le plus important du traitement; mais il en est de même du sacre royal. En effet, la structure de ces traitements est la même que celle des autres cérémonies rituelles : quatre jours de repos suivis d'un bain et d'un festin offert au guérisseur, lequel représentait sûrement le dieu à l'origine, puisqu'on l'appelle le « dieu de la médecine ». Toutefois, l'existence d'un terme spécial pour le traitement médical démontre qu'une différenciation s'est déjà établie. Le traitement de la syphilis chez les Jukun ressemble beaucoup aux cures fidjiennes [2]. Tous les éléments rituels se retrouvent également dans la thérapeutique du moyen-âge [3].

Evidemment, un homme malade garde d'ordinaire le repos instinctivement; mais la période d'inactivité lui est imposée à Fidji, qu'il ait envie de sortir ou non. Le traitement comporte d'habitude l'onction, parfois la fumigation; et, d'ordinaire, la potion prend la place de la com-

1. Meek, 250, Ici, au moins, nous avons les propres paroles des indigènes, qui ont plus de valeur que toutes les paraphrases du monde.
2. Meek, 312.
3. Singer, 147 et s.

munion. Ici, on remarque une particularité qui paraît imposée par la Nature : le malade ne peut souvent rien manger; partant, la communion avec ses éléments solides est mise de côté. La potion varie selon la recette: comme les autres breuvages pour la communion, elle consiste en une décoction de feuilles, de tiges ou de racines. Le choix du remède n'est pas déterminé par ses propriétés chimiques (ce sont là des choses inconnues) mais par la tradition, ou encore sur l'indication d'un esprit donnée dans un rêve, exactement comme pour les autres rituels. Le traitement est *mana* s'il réussit généralement, dans le cas contraire, il n'est pas *mana;* et il est mis de côté. Nous voyons ainsi comment l'expérience et l'insuccès éliminent toutes les décoctions qui n'ont point de meilleure recommandation que leur association avec certains esprits, et ne laissent subsister que celles qui ont donné des preuves de leur efficacité; et l'on peut se rendre compte de la façon dont un grand nombre de remèdes, reconnus bons suivant l'ancienne théorie, furent adoptés par notre pharmacopée et même justifiés *a posteriori* par la théorie chimique. L'histoire de la corne de cerf est instructive à cet égard. Les Egyptiens de l'antiquité employaient la corne de cerf brûlée comme remède. Il est à présumer que cette pratique se basait sur la théorie suivant laquelle la force de ce ruminant résiderait dans ses cornes, ce qui explique la raison pour laquelle les rois de Babylone portaient des cornes au front [1]. La théorie était parfois suivie de résultats, d'autres fois pas. On adopta la corne de cerf comme remède; l'usage en persiste encore de nos jours, mais on a découvert la raison chimique de son action, de sorte que la chimie produit maintenant de la corne de cerf synthétique [2]. De même, jusqu'à une date récente, nous donnions aux malades du bouillon de bœuf, avec l'illusion que la force du bœuf était passée dans le bouillon. Cette croyance a été réfutée depuis, mais on continue d'administrer aux malades du bouillon de bœuf en raison de certaines propriétés qui lui ont été recon-

1. Cf. F. Th. Elworthy, *Horns of Honour*, Londres, 1900.
2. Warren Dawson, *Magician and Leech*, 111 et s.

nues de fait. Ainsi, la pensée européenne moderne ne diffère nullement de celle des Egyptiens de l'antiquité. Si nous qualifions de magie l'ancienne théorie égyptienne, alors nous devons appliquer la même épithète à la pratique de celui qui administre du bouillon de bœuf à un malade sous l'impression que la force du bœuf est dans le bouillon; or ces personnes forment encore la grande majorité. Le fait est que les gens expliquent toujours au début les réactions régulières d'un remède quelconque par la supposition qu'il recèle une substance curative. Ce que nous appelons magie n'est rien d'autre; par contre, ce que nous appelons science est l'analyse de la chose en ses éléments, et la substitution de l'action à la substance. L'histoire du fer en tant que remède en est un autre exemple.

La saignée étant d'un usage fréquent dans le rituel, on doit s'attendre à la retrouver en médecine. Les Indiens de l'Amérique du Sud y ont constamment recours. C'était, jusqu'au XVII[e] siècle, le moyen de guérison préconisé par nos médecins [1]. La « sub-incision » est une caractéristique de l'initiation des Aranda: dans certaines parties des Fidji, on en fait usage comme moyen de guérison. Comme dans le rituel, on se sert d'ocre rouge en médecine. Lord RAGLAN nous apprend que les Lotuko en font un enduit dont ils recouvrent les blessures.

On en est encore à former des conjectures sur le motif qui, à l'origine, a poussé les hommes à pratiquer la trépanation; mais on sait que la tête est généralement considérée comme la partie la plus sacrée du corps, c'est-à-dire comme étant le principal siège de la vie. Le rituel, en conséquence, s'occupe principalement de la tête, encore plus qu'il ne le fait des organes sexuels, cela peut-être en raison de la nécessité des répressions lorsqu'il s'agit du fonctionnement de ces derniers. La lustration, l'onction, la scarification, la coupe des cheveux, etc., sont des opérations qui concernent avant

1. Les anthropologues manifestent le plus vif intérêt quand ils apprennent que les Noirs de la lointaine Australie pratiquent la saignée dans leur recherche de vie; mais ils montrent la plus complète indifférence envers la même coutume dans leur propre milieu; SINGER, 146 et s.

tout la tête. La trépanation, en Europe, date de l'époque néolithique; elle était pratiquée par les Péruviens, et survit encore de nos jours en Algérie et dans l'Archipel Bismarck [1].

Bien que la chirurgie tire son origine de la même source que le traitement par la diète et les drogues, il n'en est pas moins vrai que, dans certains pays, la profession de médecine est devenue bien distincte de celle de chirurgien. Dans l'Inde et dans l'Europe du moyen-âge, la chirurgie était l'apanage du barbier, et ce n'est qu'avec Ambroise Paré (1510-1590) qu'elle a commencé à prendre conscience de sa dignité. L'art du rebouteux dans l'Inde méridionale est exercé par les potiers, lesquels prétendent qu'il forme partie de leur fonction créatrice, la poterie, selon eux, n'étant qu'une autre branche du même art.

Le rituel ne fait aucune distinction entre les maladies physiques et celles de l'esprit; mais encore, les faits brutaux exigent-ils une différenciation : le dément ne se comporte pas comme celui qui est atteint de pneumonie. Dans le traitement des maladies physiques, les drogues prennent de plus en plus d'importance, tandis que les autres moyens de guérison sont en régression; par contre, dans les cas mentaux, les éléments qui ont une influence psychologique jouent le rôle principal, plus particulièrement la musique et la danse, ainsi que d'étranges formules qui impressionnent d'autant plus qu'elles sont plus mystérieuses.

Les masques intensifient souvent l'effet de la danse. C'est là un autre exemple de l'évolution de la fonction : les masques n'ont certainement pas été inventés pour inspirer la terreur, ni pour amuser; mais, on s'est aperçu qu'ils pouvaient produire l'un ou l'autre de ces effets; on s'en est alors servi en vue de les produire. On peut étudier à fond ce genre de traitement à Ceylan, bien qu'il ne soit pas pratiqué exclusivement dans cette île [2].

Il se peut que la mort ait été considérée autrefois comme une absence de vie, si toutefois on en a eu une claire con-

1. Keith, *The Antiquity of Man*, I, 21. Voyez ci-dessous, p. 320.
2. O. Pertold, *The ceremonial dances of the Sinhalese*, Archiv Orientalni (Prague), II, 108, 201, 385.

ception. Rien n'indique qu'elle soit considérée à Fidji comme une substance ou une force quelconque antagoniste de la vie. En de nombreux pays, cependant, notamment dans le nôtre ainsi que dans l'Inde, une telle idée de la mort existe définitivement. Dans ce cas, le traitement médical a pour but d'éloigner le mal aussi bien que de stimuler la vie. La théorie selon laquelle les âmes seraient des images exactes du corps, a probablement contribué en une large mesure à développer ce côté de la médecine. Au lieu de l'idée vague que la mort serait une force indéterminée, l'esprit la conçoit comme une entité plus concrète, une personne, quelque chose de plus facile à saisir. Les Européens méprisent cette croyance en des esprits hostiles, et la qualifient de superstition; mais il me semble qu'elle est supérieure à la théorie de GALIEN, qui, avec ses humeurs, a dominé notre médecine jusqu'à une époque assez récente. En effet, GALIEN n'avait rien de mieux à suggérer comme explication de la maladie que l'existence de substances imaginaires. La théorie spiritualiste de la médecine suppose des agents personnels; et c'est à cette idée que nous sommes retournés avec PASTEUR, sauf que la cause de la maladie se trouve en des millions de microbes visibles, et non en un ou deux êtres immatériels invisibles.

L'exorcisme nous est devenu familier en raison de la Bible [1]. et on le pratique encore en Europe occidentale. Nous l'associons tout particulièrement aux maladies mentales; mais les habitants d'Eddystone traitent toutes les maladies comme autant de cas de possession : ils n'ont qu'une seule théorie de la maladie : le malade est possédé par quelque esprit. Des méthodes de guérison pour les maladies causées par un esprit de nature animale, par exemple, une pieuvre, un serpent ou une chauve-souris, se pratiquent à l'île Isabelle. De tels esprits animaux sont fort répandus en Amérique du Nord ainsi qu'en Sibérie. Il n'y a guère de doute qu'à l'origine chacun de ces esprits animaux appartenait à une famille qui avait pour totem l'ani-

1. I Sam., XVIII, 10 et s.

mal en question. Ainsi tel groupe avait l'ours pour totem, et l'esprit ours est l'esprit que les membres du groupe ont en commun avec le totem. Avec le déclin de la succession héréditaire, les rituels aussi bien que les esprits qui y présidaient cessèrent d'être le privilège d'une famille, et purent finalement s'acheter et se vendre.

Quoique la possession ne soit pas la caractéristique particulière des désordres mentaux, elle a fini par être associée tout spécialement à ces phénomènes. Certains psychologues éminents expliquent la télépathie comme étant une forme modifiée de possession.

Dans le traitement mental par la danse, il peut arriver que le médecin et le malade doivent accomplir les mêmes gestes. Cela est en parfait accord avec le principe général du rituel suivant lequel les acolytes s'identifient en quelque sorte avec le principal. Dans le traitement de l'hystérie chez les Thonga, le malade est admis dans la société des sorciers qui peuvent le guérir, et, à son tour, il devient un sorcier qui pourra guérir les autres malades.

Les guérisseurs extatiques ont reçu l'appellation technique de *chamans*, terme usité en Asie septentrionale, et peut-être d'origine bouddhique [1]. Le chamanisme est très développé en Sibérie. Les phénomènes hystériques sont fréquents en ces régions [2]. Ce genre de rituel extatique n'est pas réservé exclusivement au traitement des malades : l'art de jouer des émotions, poussé jusqu'à la dissociation de la personnalité, s'est installé dans presque tous les rituels. C'est probablement un signe de décadence.

Les cultes extatiques sont plus particulièrement favorisés par les classes inférieures. Là où existe une aristocratie, elle s'en tient à l'écart généralement, et montre peu de sympathie pour les manifestations violentes du chamanisme. Elle pourra s'en servir, mais n'y participera pas. C'est ainsi qu'à Fidji il y avait deux rituels côte à côte : d'abord le rituel d'Etat, digne et traditionnel, conduit par des fonctionnaires héréditaires; puis venait le culte du temple, qui paraît avoir

1. Pali : *Samana?*
2. Voir ci-dessus, p. 46.

été importé de l'Occident. Le principal en était le chaman, dont l'office était héréditaire, mais jamais le chef. Finalement, il y eut un nouveau culte, purement spiritualiste, sorte d'initiation où tous les initiés étaient possédés et prophétisaient. Ce dernier culte n'était pas reconnu officiellement, et n'était pas approuvé, non plus, par les membres de l'aristocratie. Il n'était pas héréditaire. Le chamanisme tend à perdre tout caractère héréditaire, en raison du fait que les qualités requises sortent de l'ordinaire.

On peut remarquer le même contraste à Ceylan. On y a, en première ligne, le Bouddhisme : la principale caractéristique en est la maîtrise de soi, et l'érudition est considérée comme une des qualités que *doit* posséder son noble clergé. Mais, installé dans le même parvis du temple, peut-être dans le même corps de bâtiment, se trouve le rituel des démons, conduit par des laïcs ignorants, souvent avec une violence hystérique que le Bouddhisme a en sainte horreur. Le contraste est moins marqué entre notre Eglise d'Etat et les divers mouvements de réveil religieux.

On pourrait qualifier le rituel officiel de culte « intériorisé », et le rituel extatique de culte extériorisé; mais il vaut peut-être mieux s'en tenir aux anciens termes d' « intellectuel » et d' « émotif », d'autant plus que les psychologues ne sont pas d'accord sur l'emploi de ces nouveaux qualificatifs.

Les cultes extatiques provoquent fréquemment des guérisons dramatiques, non seulement des maladies de l'esprit mais aussi de celles du corps. Les formes plus dignes de culte ne causent point de phénomènes aussi brusques, mais elles ont une certaine valeur psychologique, ce qui explique la raison pour laquelle elles persistent si longtemps après qu'on a cessé de croire à leur efficacité matérielle.

Cette fonction du rituel parmi les chrétiens éduqués est si évidente que les psychologues s'efforcent d'en découvrir une semblable dans les rituels non chrétiens dont l'histoire n'est pas connue : ils essayent de se représenter l'effet thérapeutique qu'ils auraient pu avoir sur l'esprit, et concluent que la raison d'être du rituel était la production de cet effet. Ils mettent de côté toutes les explications des indigènes et leurs

formules comme étant de pures « rationalisations », c'est-à-dire autant d'efforts en vue d'établir une théorie intellectuelle pour expliquer ce qui est en réalité une réaction spontanée du sub-conscient [1].

C'est une des règles de la science que de procéder par le raisonnement du connu à l'inconnu. Si nous désirons savoir comment les rituels se développent, il est évident que la manière de procéder consiste à prendre comme point de départ non pas ceux dont l'histoire est inconnue, mais ceux dont nous pouvons suivre l'évolution au cours d'une longue période. Nous avons une histoire assez complète des religions grecque, romaine et indienne au cours de nombreux siècles. Nous savons que l'ancienne religion de Rome « manquait singulièrement de crainte respectueuse et d'imagination... Elle se préoccupait des affaires courantes et des petites choses de la vie de société... L'ancien culte romain était pratique et utilitaire » [2]. Le sentiment de dévotion s'y infiltra peu à peu, et finit par prévaloir. On peut observer le même développement en Grèce, depuis la religion homérique jusqu'au mysticisme des Néo-Platoniciens en passant par la religion psychologique de PLATON. La religion indienne paraît s'être concentrée tout d'abord sur des buts purement externes, tels que la santé et la richesse. Elle était raisonnée avec une logique impitoyable. Elle prend un ton plus religieux dans les Upanishads. Mais, dans les mains du Bouddha et de ses contemporains, elle devient un moyen de guérison des maladies mentales. Aussi, les psychologues renversent-ils complètement l'ordre de développement observé, lequel va de l'externe à l'interne.

Une erreur dans le rituel peut le rendre nuisible. On peut donc, en l'altérant, s'en servir pour faire du tort. Exploité de la sorte il devient de la sorcellerie, qui n'est autre chose que le rituel renversé. Ainsi, en Mélanésie, la fraîcheur est associée à la vie, tout naturellement, puisque la plupart des

1. Par exemple, C. G. SELIGMAN, *Anthropological perspective and Psychological theory*, J. R. A. I., 1932, 193.

2. S. DILL, *Roman society in the last century of the Roman Empire*, 2e éd. (Londres, 1899), 75 et s.

maladies s'accompagnent d'une élévation de la température. Le rituel de guérison cherche en conséquence à rafraîchir le malade; la sorcellerie vise à l'échauffement. Dans le rituel bienfaisant, une statue reçoit la vie par l'onction, la lustration et l'énoncé de bonnes paroles. Dans le rituel malfaisant, elle est transpercée, brûlée ou soumise à d'autres procédés dont le but est de détruire la vie; et en même temps elle est maudite, c'est-à-dire qu'on lui adresse de mauvaises paroles.

Le matériel favori de la sorcellerie se compose de cheveux, d'ongles, d'excréments, de rogatons, qui sont tous des sources de vie. On se sert aussi d'empreintes de pied [1]. Dans le rituel bienfaisant, tous ces obiets s'appellent « reliques ».

Comme pour le rituel bienfaisant, on a eu recours à la chimie en sorcellerie : elle s'est transformée en art d'empoisonner.

Au moyen-âge, on qualifiait de sorcellerie tout culte condamné par l'Église, et par conséquent pratiqué en secret; il en est de même aujourd'hui des cultes païens célébrés en Océanie à l'insu de la Mission ou du Gouvernement. Les divinités de ces cultes moyenâgeux étaient officiellement flétris du nom de diables, tout comme les anciens dieux de l'Océanie. Le but en était, comme d'habitude, la fertilité, l'abondance; mais, comme de tout autre rituel, on pouvait en mésuser pour détruire. Les cultes proscrits prospèrent le plus, en général, parmi les classes inférieures, et tendent ainsi à devenir extatiques ou hystériques. Un des moyens couramment employés pour découvrir si une femme était une sorcière consistait à lui chercher une région de la peau qui fût insensible — phénomène connu de dissociation. Sans aucun doute, plus ce culte était discrédité, plus il tendait à des buts illicites, et prenait le caractère de la magie noire.

Certaines gens sont censés posséder le pouvoir de tuer avec leurs regards. Ils ont le mauvais œil. Cette croyance est encore peu comprise, parce qu'elle n'existe générale-

1. Murray, 33, 24, 39, 46 et s.

ment qu'à l'état de survivance. Les faits que j'ai rassemblés aux îles Salomon ne concordent pas avec la supposition ordinaire selon laquelle il s'agirait d'un pouvoir inhérent à certaines personnes : en ces régions, l'homme doué du mauvais œil n'était dangereux qu'à certaines époques, et alors c'est par des esprits familiers qu'il tuait. Il est vrai que ce peuple était enclin à attribuer tout événement à l'intervention des esprits désincarnés.

On explique souvent par le mauvais œil certaines croyances où il ne peut nullement être question d'œil; par exemple, la croyance selon laquelle il serait dangereux de louer les gens, plus particulièrement les enfants, de peur qu'ils ne tombent malades, croyance qui existe en Angleterre, en Italie, chez les Massaï et que l'on retrouve un peu partout dans le monde [1].

Bibliographie

Bartels (Max). — *Die Medicin der Naturvölker*, Leipzig, 1893.

Dawson (Warren R.). — *Magician and Leech*, Londres, 1929. Traite principalement des coutumes égyptiennes et de leurs survivances modernes, mais donne également une bonne idée du développement de la médecine.

Rivers (W.-H.-R.). — *Medicine, Magic, and Religion*, Londres, 1924. Stimulant, mais parfois trop subtil.

Hocart (A.-M.). — *Medecine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons*, J. R. A. I., 1925, 229.

Taylor (Henry-O.). — *Greek biology and medecine*, Londres, sans date. Petit livre, qui résume cependant les principales tendances.

Singer (Charles). — *From Magic to Science*, Londres, 1928. Fait l'historique de la décadence de la science ancienne, principalement de la médecine, et de sa renaissance au moyen-âge.

Murray (Margaret). — *The witch-cult of Western Europe*, Oxford, 1921. Nous montre en Europe ce que les anthropologues vont chercher à l'autre bout du monde.

Elworthy (F.-T.). — *The Evil Eye*, Londres, 1895. Une intéressante collection de faits au sujet du mauvais œil et d'autres croyances analogues.

Hovorka (O. von) & Kronfeld (A.). — *Vergleichende Volksmedizin*, en 2 volumes, Stuttgart, 1908. Véritable dictionnaire et livre de références.

1. Hollis, 315.

CHAPITRE XIX

L'HISTOIRE

Les derniers auteurs grecs avaient cessé de croire à leurs mythes : ils les tenaient simplement pour des mines de motifs artistiques. Nous avons hérité d'eux l'habitude de traiter les mythes comme une forme spéciale d'activité mentale, distincte de toutes les autres, et n'ayant aucun rapport avec l'action.

L'ancienne psychologie des facultés inventa tout naturellement une certaine faculté « mythopoiétique » pour expliquer la genèse des mythes [1]. Les psychanalystes l'ont remplacée par « les archétypes de la pensée. »

La plupart des théories s'accordent à considérer les mythes comme étant fondés en dernière analyse sur des faits. L'école naturaliste opine que ces faits sont des phénomènes naturels, vu que les textes anciens nous informent sans ambages que tel dieu est le soleil, que Zeus et Indra manient le foudre, etc. Le Grec Euhémère expliquait les mythes comme étant des perversions de faits historiques : Zeus, par exemple, était en réalité un roi qui aurait frappé l'imagination populaire par ses exploits que la tradition a exagérés jusqu'à l'absurde. On a donné à cette théorie le nom d'euhémérisme.

On doit toujours chercher une explication, non dans la survivance d'un mythe, mais dans la coutume ou la croyance telle qu'elle était à l'origine. Si nous portons notre attention sur le mythe vivant, c'est-à-dire, sur le mythe à l'époque où l'on y croyait, nous nous apercevons qu'il n'existait pas en dehors du rituel.

Le rituel tire invariablement son origine de quelqu'un, et

1. Grote, *History of Greece*, 310 et s.; Hocart, *The common sense of Myth*, Amer. Anthropologist, XVIII, 307.

la validité doit en être établie par sa dérivation. Les figurants ne font que personnifier ceux qui sont censés avoir été les inventeurs du rituel, et cette personnification doit s'exprimer par des paroles.

La connaissance du mythe est essentielle au rituel, parce que le mythe doit être récité pendant le rituel; or, pour être récité, il doit être connu. Le mythe indien est de par soi une source de vie, de même que la parole en général [1]. Le mythe winnebago donne la vie s'il est récité comme il convient devant les personnes qui ont recours au rituel; mais il leur nuira s'il est récité sans les cérémonies prescrites [2].

Le mythe n'est qu'une description dramatisée du rituel tel qu'il était accompli dans les temps passés. Les mythes aranda ne contiennent rien d'autre; ils donnent une description complète du rituel que l'ancêtre a institué, et qui est encore en vigueur. FORDE déplore que les Yuma « ne distinguent pas clairement entre le fondement mythologique et le cérémonial existant » lequel est censé copier celui que décrit le mythe [3]. Ainsi, le naturalisme et l'euhémérisme sont réconciliés; car, d'une part, les adorateurs imitent les animaux, les plantes, la lune et le soleil; et d'autre part, ils répètent un épisode historique qui a été souvent répété dans le passé.

Il y a probablement peu de communautés sur la Terre qui n'aient un mythe de la création. Il existe même des cérémonies représentant la création, au cours desquelles on récite les mythes de la création. Un grand nombre de ces mythes ne décrivent pas la création de la Terre dans le sens que nous entendons, mais ils dépeignent la façon dont les dieux ont traité la Terre, en coupant les montagnes, par exemple avec une hache [4].

La naturalisme, d'accord avec l'euhémérisme, considère le mythe du déluge comme étant le récit d'un déluge parti-

1. *S. B.*, X, 5, 4, 16; *Ait. Br.*, I, 14; III, 20.
2. RADIN, 225, annotation, 244, 322. Cp. I, Cor., I, 19.
3. C. Daryll FORDE, *Ethnography of the Yuma Indians*, UNIVERS. CALIFORNIA PUBL. IN AMER. ARCHÆOLOGY AND ETHNOLOGY, 28 (1931), 214; STREHLOW, I, 1, 20.
4. Kingship, 196 et s.

culièrement désastreux qui a eu lieu en réalité. Cela n'explique pas l'existence de ce mythe sur toute la surface du globe. Il serait plus simple de l'envisager avec PERRY comme étant une cérémonie de la création, une sorte de variante où le pays est inondé chaque année, et où le renouveau de vie dans la végétation ne coïncide pas avec le printemps mais avec le moment où les eaux se retirent. Au fait, le mythe du déluge est récité en guise de préface au rituel mandan de la création [1].

Chacune des nations polynésiennes décrit comment ses propres îles ont été pêchées du fond de la mer. Les Tonganais vont même jusqu'à vous montrer la marque du hameçon dans le roc. Il se peut que cela soit une variante du mythe du déluge. On retrouve un mythe semblable dans l'Inde, sauf que la Terre a été soulevée par Vichnou comme par un sanglier, au lieu d'avoir été pêchée.

La confusion des langues n'est pas une particularité de Babel. On la retrouve dans une épreuve rituelle se jouant entre les dieux indiens et les Titans [2]. A Nduke, une des îles Salomon, elle forme un épisode de la création. Dans les mythes de certaines tribus fidjiennes, différents dialectes sont assignés aux peuples de la Terre, dans la cérémonie originale d'inauguration.

Les mythes sur l'origine de la mort se rencontrent partout. Suivant le modèle général, les hommes ne mouraient pas à l'origine; tout au plus, changeaient-ils de peau, comme les serpents; mais par suite de l'erreur commise par quelqu'un, la mort est devenue la règle pour tous.

Il est naturel qu'on ait pris les mythes sur l'origine du feu pour des récits dénaturés de la découverte réelle de cet élément; mais Elliot SMITH fait remarquer que l'on sait aujourd'hui que l'usage du feu est plus ancien de plusieurs millénaires que les mythes. Ces derniers ne décrivent pas, à vrai dire, la découverte du feu, mais la manière dont il a été escamoté d'un autre monde. Le mythe grec de Prométhée, et son équivalent polynésien, le mythe de Maui, en sont

1. *O-Kee-pa*.
2. *S. B.*, II, 1, 2, 17; III, 2, 1, 23.

peut-être les exemples les mieux connus. Ils appartiennent probablement au genre des mythes de larcins, parmi lesquels se trouve celui du larcin de l'ambroisie, et qui s'apparentent au vol rituel [1].

Les Egyptiens racontaient comment la fille du ciel et le fils de la Terre étaient autrefois unis dans une mutuelle étreinte, et comment il fallut les séparer par l'élévation du ciel. Les Polynésiens ont aussi ce mythe de séparation, sauf que chez eux les sexes sont renversés. Le *Rigveda* y fait constamment allusion [2].

Les rois, en leur qualité de chefs du rituel, sont équivalents aux dieux; aussi ont-ils leurs mythes. Leurs gestes sont enregistrés avec soin. La plupart des peuples, donc, commencent leur histoire avec des mythes, après quoi ils se mettent à inscrire dans des annales les actions d'éclat des représentants successifs de leurs dieux. C'est ainsi que des poèmes épiques sont composés avec soin, et que la charge de les préserver incombe à une caste spéciale de bardes. Leur ton est celui de la louange, comme celui des hymnes, sans doute parce que la louange stimule la divinité. Ces annales sont également précieuses en raison du fait qu'elles contiennent tous les antécédents sur lesquels peuvent s'appuyer les différentes familles pour faire valoir leurs droits à certains titres, privilèges ou terres. Les généalogies forment partie de ce genre d'antécédents. Elles sont soigneusement préservées pour les familles royales dont les prétentions reposent sur l'hérédité.

Les mythes sont parfois de beaux récits; mais cela arrive rarement, car ils ne traitent que de coutumes, et celles-ci donnent peu d'essor à l'imagination. Les annales laissent une carrière plus libre au génie de l'écrivain, d'autant plus que ce dernier vise davantage à la louange qu'à l'exactitude. Les Grecs ne furent pas les premiers à s'apercevoir des possibilités qu'offrait la compilation des annales; mais leur génie de conteurs développa la vraie épopée bien au delà

1. Ci-dessous, p. 307.

2. *Pyramid Texts*, 1208 et s.; *Rgv.*, III, 59, 1; *Odyssée*, I, 52; A. GRIMBLE; *Myths from the Gilbert Islands*, FOLK-LORE, 1922, 94; *S. B.*, III, 5, 3, 14.

des meilleurs résultats obtenus par leurs prédécesseurs. Leur succès n'a pas été une bénédiction sans mélange, car, dès lors, l'histoire n'a été qu'un récit d'intrigues politiques et de guerres, de mobiles personnels et d'actions éphémères, lesquels ne nous aident pas toujours à suivre pas à pas l'évolution des institutions humaines; ils l'obscurcissent plutôt, car les historiens de la civilisation ont conservé l'habitude de porter leur attention sur des événements particuliers, et sur des actes individuels, pour expliquer les nouvelles découvertes. L'histoire s'efforce actuellement de retourner à sa fonction originelle d'archiviste de l'action *habituelle*, c'est-à-dire des coutumes. Le présent ouvrage est une modeste contribution à cette révolte contre la conception grecque de l'histoire une simple narration.

Bibliographie

Hartland (E.-S.). — *The legend of Perseus*, Londres, 1894-1896. Contient beaucoup de matériel pour les études comparées.

Frazer (Sir J.-G.). — *Ancient stories of the Great Flood*, Londres, 1916.

Frazer (Sir J.-G.). — *Myths of origin of fire*, Londres, 1930.

Dumezil (G.). — *Le Festin d'Immortalité*, Paris, 1924. Une *tentative* d'application de la méthode comparée au mythe de l'ambroisie. Un pas dans la bonne direction.

Il existe une foule de manuels traitant de mythologies particulières; mais, comme ils séparent complètement le mythe du rituel auquel il appartient, ces manuels donnent une impression tout à fait erronée, et ne sont utiles que comme guides à la bibliographie du sujet. Mais pour remplir ce but, ils doivent donner des références détaillées.

Rose (H.-J.). — *A Handbook of Greek Mythology*, Londres, 1928.

Erman (A.). — *Handbook of Egyptian religion*, traduit en anglais, par A. S. Griffith, Londres, 1907.

Langdon (S.). — *The Babylonian epic of Creation*, Oxford, 1923, donne le texte et la traduction.

Macdonell (A.-A.). — *Vedic mythology*, dans Grundriss der Indo-arischen Philologie, publié par Bühler, Strasbourg 1896, III.

Hopkins (E.-W.). — *Epic mythology*, *ibid.*, III.
Graebner (Fr.). — *Thor und Maui*, dans Anthropos, 1919-1920, XIV-XV.
Hésiode. — *Théogonie.*

Dictionnaire

Roscher (W.-H.). — *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig, 1884...

CHAPITRE XX

LA STRUCTURE SOCIALE

Les premiers anthropologues voulaient remonter directement à l'origine des choses. Il s'est livré des batailles d'une haute valeur spéculative autour de la question de savoir si la société a commencé par être une horde lâche et confuse, qui s'est graduellement groupée en familles, en clans et ainsi de suite, ou si, par contre, elle a débuté par la famille (c'est-à-dire le père, la mère, et les enfants) laquelle se serait développée en un clan, qui à son tour serait devenu une tribu, puis finalement une nation. C'est le premier point de vue qui, dans le passé, l'emportait; maintenant, par réaction, c'est le second.

Il est hors de doute que les ancêtres de l'homme vivaient séparément à une époque reculée, puisque c'est la coutume des primates les plus primitifs. Il est non moins certain que longtemps avant de devenir Hommes ils vivaient en groupes, vu que c'est la règle chez la plupart des singes, sinon chez tous, ainsi que parmi toutes les races d'Hommes connues aujourd'hui. Les premiers débuts de la vie sociale datent, donc, de l'époque pré-humaine, ou même présimienne, et il est un peu prématuré de spéculer à leur sujet alors que nous ne savons rien de positif sur les développements ultérieurs. C'est par ce bout-ci que nous devrions commencer nos recherches, en remontant le cours des siècles.

Après le plaisir d'une petite randonnée, les hommes et les femmes aiment bien s'installer et former des unions permanentes. On appelle souvent ces unions mariages, même si elles n'ont été célébrées par aucune cérémonie. Ce terme, cependant, devrait être réservé aux unions consacrées par une cérémonie, comme il est d'usage en Europe; autrement on ouvre la voie à la confusion.

Ainsi, il est une coutume assez répandue qui nous a été rendue familière par la Bible, et selon laquelle un frère cadet prend pour femme la veuve de son aîné, afin de « susciter une postérité » à ce dernier. On dit souvent que le cadet épouse la veuve de son aîné; il est cependant probable que le but de la coutume est précisément qu'il n'y ait pas nouveau mariage, mais simple cohabitation, afin que les enfants procréés soient ceux du frère aîné, et cela parce que c'est l'homme qui a accompli le rituel du mariage avec la mère qui est réputé le père [1].

Le terme « polygamie » signifiait, à l'origine, le droit d'un homme d'avoir plusieurs épouses. Puis, on découvrit la coutume qui permettait à une femme d'avoir plusieurs maris, et on l'appela « polyandrie ». Alors, on proposa de se servir du terme « polygynie » pour désigner la première coutume, et de donner à celui de « polygamie » un sens génétique s'appliquant aux deux coutumes. Toutefois, rien n'indique qu'il s'agisse de deux espèces d'un même genre. Le terme « polygamie » peut donc conserver son sens originel.

A strictement parler, l'emploi de ce dernier terme devrait être réservé exclusivement aux cas où il y a une cérémonie de mariage. On dit souvent, négligemment, que nous autres Anglais sommes polygames au fond, parce qu'il en est peu parmi nous qui se soient toujours limités à une seule femme; cependant, c'est une règle fondamentale de notre société qu'un homme ne peut contracter un mariage qu'avec une seule femme à la fois. Le terme qui convient, lorsqu'il n'y a pas de cérémonie, est « concubinage ».

La polygamie (ainsi que le concubinage officiel) est généralement une institution aristocratique. Non pas qu'il faille être riche pour entretenir plusieurs femmes; c'est une coutume aristocratique même dans les pays où la femme représente un apport économique, par exemple à Fidji,

1. La Genèse XXXVIII parle de « mariage »; mais le professeur M. A. Canney m'affirme qu'il n'existe pas de mot semblable dans l'hébreu biblique; Hollis, 309, parle d'héritage et non de mariage.

aux îles Trobriand, à l'île d'Eddystone, où seuls les chefs avaient ce privilège. Une survivance de cette pratique se retrouve en Angleterre, où l'on s'attend plus ou moins à ce que les princes du sang entretiennent des maîtresses. Dans certaines parties de l'Inde, il arrive qu'un homme soit payé par des femmes pour qu'il les épouse. Cette pratique est très développée au Bengale où elle a reçu le nom de *Kulinisme* [1].

On entend souvent dire qu'une femme tibétaine, une Toda, ou une Cinghalaise kandya épouse plusieurs frères; mais le fait est généralement, sinon invariablement, qu'elle épouse l'aîné des frères seulement, bien que les autres vivent aussi maritalement avec elle. Chez les anciens Bretons, le père et le fils partageaient leurs épouses, de même que les frères entre eux [2]. L'aîné, étant marié, est le père des enfants. Il est permis à une épouse toda d'avoir aussi un amant officiel: il vient du côté de la tribu opposé à celui du mari. Comme il y a une cérémonie, il s'agit d'un mariage secondaire. Autrefois, la femme nayar de Cochinchine devait se soumettre à une cérémonie compliquée avec un mari qui s'éclipsait aussitôt après. La cérémonie accomplie, elle s'unissait à son vrai conjoint ou à ses conjoints. Cette coutume peut s'expliquer comme étant une survivance du mariage royal, le roi seul ayant droit à la cérémonie. Selon l'interprétation qui en a été donnée par un auteur du XVIIIe siècle, il s'agirait d'une survivance du *jus primæ noctis*. Il a probablement raison [3].

Un couple, qu'il soit marié ou pas, forme une association économique aussi bien que sexuelle. La différenciation de leurs fonctions est dans une large mesure imposée par la formation congénitale du corps et de l'esprit de chacun d'eux; c'est donc une question de physiologie et de psychologie, et non de civilisation. Il y a, cependant, certains

1. Sir H. RISLEY, *The people of India*, Calcutta et Londres, 1915; Esaïe, IV, 1, dépeint très bien la polygamie d'un certain balayeur de rues du Bhopal que j'ai rencontré.
2. CÉSAR, *B. G.*, V, 14.
3. RISLEY, *op. cit.*, 209.

détails qui sont de pure tradition. Ainsi, c'étaient les femmes qui faisaient la poterie avant l'apparition de la roue; dès cette apparition les hommes s'en chargèrent. Les hommes de la côte, à Fidji, pêchent le poisson à la ligne ou à la sagaie; et d'autre part, ils s'occupent de l'agriculture, tandis que les femmes pêchent au filet. Dans les collines de Viti Levu, les hommes pêchent, et les femmes se chargent de l'agriculture. Il semble que ce soit en raison du grain que l'agriculture est devenue une occupation réservée à l'homme : à cause peut-être de l'analogie entre le grain et la semence mâle.

Quand une classe de la population accumule une si grande réserve de biens que le travail d'un homme suffit amplement pour entretenir le couple, la femme perd son importance économique; elle cesse de travailler, et par conséquent perd beaucoup de son influence.

La pratique de limiter la population n'est pas nouvelle. Les femelles, chez les animaux, mangent parfois leurs petits. Il semble que l'infanticide soit reconnu partout comme étant un droit des parents, sauf en Europe moderne. En règle générale, on y a recours à la naissance même. Si on laisse vivre l'enfant quelque temps, il n'est jamais tué, à moins que ce ne soit en temps de famine. Le nouveau-né n'est pas considéré comme étant une personne, sauf là où s'est fait sentir l'influence chrétienne : le tuer n'est pas un meurtre. Ce n'est encore qu'un homicide suivant certains codes européens. L'avortement se pratique couramment dans toutes les parties du monde; mais comme il comporte certains risques, on y a plutôt recours pour cacher sa honte qu'en vue de limiter la famille.

Là où les femmes ont une valeur économique, l'infanticide porte sur les deux sexes. Dans les pays où elles ne sont que des compagnes, ce sont des filles qui pour la plupart sont tuées à la naissance, parce qu'elles sont une charge, puisqu'il leur faudra une dot. En outre, c'est l'enfant mâle qui sera appelé à conduire le rituel de la famille, là où la succession passe de père en fils. L'infanticide des

filles est courant en Chine et dans l'Inde, comme autrefois en Grèce et à Rome.

Il semble que la nécessité soit la seule cause de l'infanticide dans les communautés qui ne se sont pas encore affranchies de la lutte à outrance pour la vie, tandis que, dans les sociétés riches et décadentes comme celles de la Grèce et de Rome à leur déclin, les nouveau-nés étaient exposés afin de s'éviter le renoncement au luxe qu'aurait entraîné tout surcroît de la famille. En Europe, les principes humanitaires et la science ont découvert une méthode de détruire la vie qui est à la fois moins troublante que l'infanticide et moins dangereuse que l'avortement. Toutefois, cette méthode n'a pas un but eugénique comme l'avait parfois l'exposition des nouveau-nés dans l'antiquité, notamment à Sparte [1].

Quand les enfants grandissent, ils ne se dispersent pas naturellement comme le font les petits des animaux solitaires, bien qu'ils puissent y être forcés par les circonstances. Leur tendance générale est de continuer à demeurer avec leurs parents et à coopérer avec ces derniers, même après s'être mariés. On donne généralement le nom de famille « étendue » ou « grande famille » à celle qui se compose de la sorte de plusieurs couples, en vue de la distinguer de la famille « vraie » qui se compose de l'homme, de sa femme et de leurs enfants non mariés. Ces termes, cependant, sont mal choisis, parce qu'ils tendent à faire préjuger de toute l'évolution de la société : ils laissent entendre que le plus petit groupe est le fondement; que le groupe plus considérable n'en est qu'une extension, ou qu'il a été formé par le rassemblement de plusieurs familles vraies. Or, c'est précisément ce qu'il s'agit de démontrer.

En langage ordinaire, le terme « famille » comprend tous les descendants d'un commun ancêtre qui reconnaissent un lien de parenté entre eux, quelque relâché qu'il soit. Je me propose de me servir du terme dans ce sens, parce qu'il nous en faut un qui soit aussi élastique que

1. Hocart, *Infanticide*, Enc. Soc. Sc.

l'institution qu'il représente. En effet, la grandeur de la famille varie énormément selon que les conditions incitent ou non les membres à se grouper ensemble. C'est pour cette raison que les familles royales sont invariablement beaucoup plus grandes que les familles bourgeoises. La famille impériale d'Autriche comptait quatre-vingt-dix membres juste avant la guerre. Je donnerai le nom de « couple » ou de « famille intime » au groupe mari-femme.

La spécialisation des sexes rend très précaire l'existence d'un couple isolé. Si l'un des deux vient à mourir, l'autre ne peut se suffire à lui seul; si l'un tombe malade, c'est encore pire pour l'autre qui est en bonne santé, car il ou elle devra supporter le poids mort du conjoint invalide. La maladie contagieuse les abat souvent tous les deux en même temps. Nous avons trouvé une solution au problème dans l'argent, dans la main-d'œuvre rétribuée, dans le capital; mais ce sont là les résultats récents d'une longue période d'évolution. En dehors du monde soi-disant « civilisé », même l'esclavage ne se pratique pas sur une échelle suffisante pour affecter l'organisation sociale. Il n'y a rien d'autre que ce que le Fidjien appelle « l'aide mutuelle des parents ». Peut-être est-ce la spécialisation des sexes qui a imposé l'existence sociale à l'Homme! Ce n'est pas l'affection : des querelles féroces peuvent surgir dans une famille sans la dissocier d'une manière permanente. L'histoire de la famille royale de Lakemba était en grande partie une histoire de meurtres et de massacres intestins. Le fait est que les querelles de famille sont plus féroces en France où les membres d'une même famille restent souvent ensemble, qu'en Angleterre où ils se dispersent. La loyauté envers sa famille est un sentiment qui n'a rien de commun avec l'affection : c'est une tradition.

On a peu étudié la famille en tant que groupement coopératif. L'observation en est très difficile si l'on ne prend part soi-même au travail. En outre, le groupe coopératif est très élastique : il n'offre pas la démarcation rigide de l'unité rituelle ou administrative. Une tribu fidjienne se considère descendre d'un commun ancêtre, de sorte qu'elle ne

forme qu'une seule vaste famille. Cette famille a des branches : les villages ou les clans; et ceux-ci à leur tour se subdivisent, jusqu'à ce qu'on arrive au couple. Les membres de la famille ou de n'importe laquelle de ses branches ou subdivisions peuvent travailler ensemble, selon la nature du travail. En Angleterre, l'unité commerciale peut varier entre la vaste combinaison qui se propage au delà des frontières et la petite boutique tenue par un homme et sa femme. Par contre, les unités politiques et administratives sont rigides : il y a la famille, la paroisse, le comté et ainsi de suite.

Pour la pratique ordinaire de la vie, dans les communautés dépourvues de main-d'œuvre ou d'esclavage à grande échelle, un petit groupe de parents se formera en vue du travail en commun chaque fois que le besoin s'en fera sentir. De tels groupes sont des formation volontaire à Fidji, et, apparemment, chez les Jukun [1]. En contraste avec ces groupements, il s'en trouve un autre, dont la constitution n'est pas laissée à la discrétion des membres : le *clan*.

Beaucoup d'encre a coulé au sujet du clan, et on en a proposé des définitions innombrables; mais on ne saurait *définir* quelque chose qui varie perpétuellement dans le temps et dans l'espace. On ne peut qu'en *décrire* les différentes formes, et après en avoir extrait les caractéristiques communes à toutes, conclure que ces caractéristiques appartenaient à l'institution primitive.

Une commune descendance est le type de toutes ces variétés. Elle se trace soit suivant la ligne mâle, soit suivant la ligne femelle. En langage technique, le clan peut être patrilinéaire ou matrilinéaire. On a jugé cette distinction tellement fondamentale que des termes spéciaux ont été inventés pour désigner chacun des deux genres : soit, *gens* pour le type patrilinéaire, et *clan* pour le matrilinéaire.

Les classifications qui se basent sur une seule caractéristique sont aussi inutiles en anthropologie qu'en biologie. Elles doivent se fonder sur la structure tout entière. Le

1. Meek, 64 et s., 404.

fait est que cette caractéristique est d'importance secondaire. En Australie, à Fidji, dans l'Inde et ailleurs encore, les tribus patrilinéaires et matrilinéaires existent côte à côte, parlant parfois la même langue et allant jusqu'à appliquer le même terme à leur unité sociale malgré la différence dans leurs méthodes de calculer leur descendance. En réalité, la distinction entre la descendance patrilinéaire et la matrilinéaire est loin d'être absolue. Un Fidjien patrilinéaire pourra toujours aller vivre dans la famille de sa mère si l'on a besoin de lui, ou s'il s'est querellé avec la famille de son père. Il se comptera parmi les membres de son clan maternel chaque fois que cela sera à son avantage. A Rotuma, il n'y a aucune importance à ce que l'individu choisisse de vivre avec l'un ou l'autre des groupes de ses quatre grands-parents. Quand un Anglo-Saxon se rendait coupable d'en tuer un autre, ses parents paternels payaient les deux tiers du prix du sang et ses parents maternels le tiers [1].

Il semble que la notion selon laquelle un homme doit être français *ou* anglais, mais ne peut être les deux à la fois, soit particulière à l'Européen et au Sémite [2]. Elle nous a été imposée par notre éthique de la guerre, laquelle met tout combattant dans l'obligation de se rattacher soit à un parti, soit à l'autre. Par contre, les membres de différents clans se marient constamment entre eux, de sorte que les clans eux-mêmes sont en réalité des branches d'une même famille. C'est ainsi qu'ils peuvent se battre entre eux sans haine profonde ou permanente. Un Rotumanais pourrait fort bien combattre dans les rangs de son clan paternel telle année, et changer de camp l'année suivante en même temps qu'il change de résidence.

Si l'on demande à un indigène de définir un clan, je doute qu'il y fasse jamais entrer la ligne de descendance. Le Fidjien dira : « Les faces des temples sont nos clans (c'est-à-dire, ce que les autres tribus appellent un clan, nous l'appelons la face du temple), les temples où nous

1. Pollock & Maitland, II, 240 et s.
2. *Kinship and marriage*, 73.

servons nos différents dieux. Les tribus sont une chose : elles ont une commune descendance; les faces des temples en sont une autre : ce sont des groupes de frères avec leurs temples respectifs [1]. » A ses yeux, ce qui importe, en outre d'une commune descendance, c'est la possession d'un temple. Ce point de vue s'est trouvé confirmé par les faits et ces deux caractéristiques sont depuis longtemps bien connues des érudits en littérature classique et sanscrite, comme étant les caractéristiques fondamentales de la *gens* romaine, de la *phratrie* grecque et du *jati* indien. Les habitants des îles Samoa et Tonga appellent leurs clans « lieux saints » [2]. L'équivalent du clan, chez les Jukun, est « le camp », c'est-à-dire un enclos contenant un certain nombre de cabanes. Il ne s'agit pas d'une unité coopérative : le chef du camp se contente de surveiller les travaux de ferme; mais « deux frères par la même mère pourront se mettre d'accord pour exploiter ensemble une ferme, de même qu'un homme et son cousin favori », etc., exactement comme à Fidji. Le chef du camp a la charge des cultes. C'est le culte qui maintient l'unité du groupe. De tels camps font partie de plus grandes unités auxquelles MEEK a donné le nom de « parenté ». « J'ai eu l'occasion, dit-il, d'assister plus d'une fois à la rupture des liens d'une parenté par suite du larcin du symbole dans lequel était censé résider son dieu patronal [3]. De même, la cité romaine « se répartit selon ses temples et ses places publiques » [4].

Les Koriak demeurent par groupes de 6 à 13 membres dans de grandes maisons, selon JOCHELSON; d'après les détails qu'il fournit, certains de ces groupes en comptent

1. « Frères » dans le sens de membres d'une même catégorie. Ci-dessous, p. 297.

2. Samoa : *sa*, Tonga : *ha'a*.

3. MEEK, 105 et s., 318, 321. J'ai pris la liberté d'appeler « camp » ce qu'il appelle « maison », parce que sa « maison » est en réalité un groupe de cabanes. Conserver le terme « maison » serait ouvrir la voie à la confusion. L'équivalent anglais « compound » vient du malais « kampong », qui veut dire une maison avec toutes ses dépendances et son jardin dans un enclos. Les Africanistes parlent de *kraals*.

4. CICÉRON, *De Republica*, I, XXVI, 41.

de 13 à 30. Chaque maisonnée a son feu sacré. Si elle se disperse, le frère aîné, qui va fonder une nouvelle maison, est tenu de se construire une nouvelle planche pour faire le feu par friction, laquelle devra être consacrée selon le rituel ordinaire: sacrifice d'un renne, onction de la plaque avec la graisse et le sang de la victime, incantation, prière [1]. Les Winnebago se répartissent en clans dont chacun possède sa propre loge de cérémonies, avec un feu sacré, son totem, ses quatre ancêtres d'origine, son mythe originel, ses chants rituels et ses cérémonies. Il semble que les groupes totémiques de l'Australie correspondent aux clans.

Les habitants d'Eddystone n'ont point de temples, ni de culte régulier des dieux, mais seulement des autels voués à leurs parents défunts, auxquels ils font périodiquement des offrandes. Ils n'ont point de clans.

La ligne de descendance n'a d'importance que dans la mesure où elle transmet le rituel, mais non pas pour des buts coopératifs. Ainsi, un Fidjien peut habiter et travailler dans le clan de sa mère, mais il ne pourra devenir chef de ce clan ou de son rituel, car cette succession se transmet strictement selon la descendance mâle. Au contraire, chez les Trobriandais, qui sont de descendance matrilinéaire, un homme pourra habiter et travailler dans le clan de son père, mais il ne pourra hériter le titre de ce dernier : ce titre passe au neveu utérin de son père. Pour tout ce qui concerne les relations ordinaires, telles que la succession de biens *ordinaires*, l'aide mutuelle, les visites sociales et ainsi de suite, nous autres Anglais, sommes bilatéraux; nous ne sommes patrilinéaires que lorsqu'il s'agit de titres, de noms de famille (lesquels sont des titres), du domaine familial et de l'appartenance nationale. Néanmoins, à défaut d'un héritier mâle, nous acceptons une héritière. Avant la Révolution, les Français étaient plus strictement patrilinéaires que nous; du reste la guerre de Cent ans a eu pour cause cette différence de coutumes.

Le rituel indien est patrilinéaire au plus haut degré, mais

1. Jochelson, 33, 440.

la nature n'accorde pas toujours un fils. On surmonte la difficulté en traitant la fille comme si c'était un garçon, c'est-à-dire en la mariant et en la gardant à la maison au lieu de la laisser aller habiter chez son mari, afin que son fils puisse continuer le rituel [1]. On fait parfois des legs en Angleterre sous la condition que le légataire portera le nom du testateur.

Un groupe de clans forme une tribu. Il n'est pas toujours possible de distinguer entre le clan et la tribu, parce qu'un clan peut s'accroître au point de devenir une tribu, et que, par contre, une tribu peut se réduire au niveau d'un clan. Au fur et à mesure qu'un clan augmente, il est obligé de se partager en plusieurs clans. En conséquence, les Fidjiens se servent de ce terme d'une manière relâchée pour désigner soit une unité définie dans le cérémonial d'Etat, soit une tribu tout entière. La tribu a un rituel général dont le chef est le centre. Ainsi, il y a une hiérarchie de rituels à laquelle correspondent des hiérarchies de groupes et de chefs de groupes. Autant que nous sachions, le clan n'a pas d'existence indépendante, et il n'y a aucune indication qu'il en ait jamais eue; mais on trouvera mille et une agrégations différentes entre l'association lâche de quelques clans unis dans un même culte et la tribu centralisée ou la nation, ou même l'empire, qui est une association de nations à la tête de laquelle se trouve un roi des rois [2].

La grande différence entre notre société et *la plupart* des sociétés non-européennes, c'est que le rituel national dont le Pape ou le souverain est la tête a absorbé tous les autres. C'est ainsi que le clan et toutes les autres organisations rituelles ont disparu, ou subsistent purement comme divisions administratives commodes. La paroisse se groupe encore jusqu'à un certain point autour de l'église paroissiale à la campagne.

La disparition des groupements intermédiaires a laissé le

1. *Manu*, IX, 127 et s.; F. A. Hayley, *Laws and customs of the Sinhalese* (Colombo, 1923), index sous *binna; Kinship and marriage*, 86 et s.

2. C'est uniquement la Couronne Impériale qui maintient l'unité de l'Empire britannique. L'économie politique tend à le diviser.

couple marié face à face avec l'État. Le couple marié est pris pour l'unité en matière de contributions à l'État, de responsabilité civile et criminelle, ainsi que pour tout ce qui concerne le logement, et même en matières ecclésiastiques. D'aucuns voudraient aller plus loin et faire de l'individu l'unité. Tel n'a pas été toujours le cas. La loi anglo-saxonne exigeait une compensation de toute la famille pour l'homicide [1].

La plupart des nations et des tribus ne traitent pas directement avec les individus ou les couples mariés, mais seulement avec les clans et leurs équivalents. Les fonctions, telles que celle de roi, de chef de l'armée, de prêtre, etc., sont les privilèges des familles ou des clans; l'évaluation des contributions aux offrandes se fait par clans; c'est le clan qui est responsable de la bonne conduite de ses membres, et qui est puni pour les fautes des individus.

Il arrive fréquemment que chaque clan et chaque groupe de clans ou lignée, aient leur fonction particulière. Chaque unité australienne est chargée de prendre soin d'un objet particulier. Dans les rites cosmiques, tous collaborent à un rite général, mais des rôles spéciaux sont assignés à certains individus. Je viens d'en mentionner quelques-uns. Il en est un généralement, de la famille des faiseurs de rois, qui installe le roi; un autre qui l'enterre ou l'embaume, et ainsi de suite.

Quand les Portugais découvrirent cette organisation dans l'Inde, ils appelèrent ces groupes des castes. C'était une appellation des plus malheureuses, car elle tend à faire croire qu'une fonction différente correspond à chaque différent nom de caste; c'est ainsi que s'est formée l'opinion générale que le système indien de castes diffère fondamentalement de tous les autres systèmes. Les indigènes appellent ces groupes *jāti*, c'est-à-dire « naissances », ou « lignées » [2]. Ce sont des familles qui ont certaines fonctions rituelles. Ainsi aux yeux des Cinghalais, le blanchis-

1. Pollock & Maitland, 242 et s., 448 et s.

2. Du sanscrit *jan* = latin *gen*. *Varna,* qui signifie « couleur », n'est pas le terme employé couramment, mais semble être un mot savant. Les Indiens ne l'emploient pas pour désigner la couleur de la peau mais celle des

seur est celui qui procure des vêtements propres lors d'un mariage, d'une mort, et de la première menstruation. Un Tamil de Ceylan m'a décrit un barbier comme étant « un prêtre sur le terrain d'incinération ». Cela nous aiderait à nous former une notion plus exacte de la caste, si nous abolissions le terme entièrement, et si au lieu de parler de *la* caste des barbiers, nous parlions d'*une* famille ayant le rang de barbiers. Ainsi, toutes les hautes dignités du Temple de la Dent de Kandy appartiennent à des familles ayant le rang de fermiers; et l'une d'elles, la famille Aladeniya, détient l'office de régisseur. Le clan de la Petite Maison à Lakemba combine les deux fonctions de prêtre du roi et d'ensevelisseur du roi. Les Ba-Nando, chez les Jukun, sont les ensevelisseurs du roi [1].

Ces familles ou clans ont parfois le droit de s'inviter mutuellement à leur rituel, parfois ils ne l'ont pas. Quelques-uns sont en communion, ou jouissent du *jus connubii* entre eux; d'autres n'ont pas ces droits. L'exclusivisme a été poussé à l'extrême dans l'Inde où il est presque universel; mais il n'est pas particulier à l'Inde : ni les charpentiers [2] du roi à Fidji, ni les forgerons des Massaï ne jouissent du droit de commensalité ou de mariage avec le reste de la communauté. Les bons Juifs observent cet exclusivisme à l'égard des Gentils [3]. Les Doriens n'étaient pas en communion avec les Athéniens [4].

Les clans sont souvent répartis en deux groupes appelés généralement *moitiés* (*classes*) [5]. Cet arrangement a reçu

quatre divisions en lesquelles les castes se répartissent. Voir Hocart, dans C. J. Sc., II, 86; *Mahabharata, Santiparvan* 6934; Muir, I, 138 et s.; I, 143 et s., etc.

1. Meek, 66.

2. *Mataisau*, ou « charpentiers du dehors »? Par contre, d'autres familles de charpentiers royaux ont une situation honorable dans le rituel d'Etat.

3. *Le Marchand de Venise*, 1, 3.

4. Hérodote, V, 72.

5. Le terme de *phratrie* que d'aucuns emploient, doit être évité. La phratrie grecque est une sorte de clan.— *Note additionnelle du traducteur* : pour l'école cyclo-culturelle, le clan et la classe sont, à l'origine, des organisations indépendantes; la phratrie, elle, est le résultat de la combinaison des deux systèmes, à savoir une classe comprenant des clans.

le nom technique d'organisation dualiste. La règle générale veut qu'un homme d'une classe épouse une femme de l'autre classe. Cette règle est connue sous le nom d'exogamie. Toutefois, l'exogamie ne se limite pas à l'organisation dualiste; elle se retrouve chez les peuples où l'homme est tenu de chercher femme en dehors du groupe auquel il appartient. La règle contraire est l'endogamie, qui interdit à l'homme de se marier en dehors du groupe.

La théorie ordinaire est que l'exogamie a pour but d'empêcher les mariages entre parents. Malheureusement, les peuples exogames sont presque invariablement endogames tout à la fois; autrement dit, tout en insistant pour qu'un homme choisisse sa femme dans la famille à laquelle il appartient, ils lui interdisent de la prendre dans sa propre branche. Si la règle lui interdit de prendre une femme de son clan, elle lui prescrit d'en prendre une dans un clan qui reconnaît une commune descendance, et avec les membres duquel il y a eu tant de mariages que la parenté avec eux est aussi proche qu'avec ceux de son propre clan. Cette particularité est encore plus saillante là où l'organisation dualiste a été soigneusement préservée. Les deux moitiés A et B se considèrent généralement comme des branches aînée et cadette, les descendants de deux frères ou de deux sœurs, ou encore d'un frère et d'une sœur. Tout homme de la branche A épouse une femme de la branche B, et inversement tout homme de B épouse une femme de A, de sorte que la moitié à laquelle appartient l'homme est la lignée mâle, et celle de la femme la lignée femelle de la famille, ou vice versa, selon que le système est patrilinéaire ou matrilinéaire. Dans les deux cas, le degré de parenté avec chaque moitié est le même [1].

Néanmoins, l'organisation dualiste est constamment représentée comme étant un système de pure exogamie, alors que le système indien de castes passe pour un exemple d'endogamie. Mais s'il est vrai que l'Indien doit épouser une femme de son *jāti*, il doit, quand même, la choisir en

1. Cf. Rattray, *Ashanti law*, 22 et s.

dehors de sa subdivision, appelée étable (probablement parce qu'à l'origine le culte se faisait dans une étable). Ainsi, la règle est la même que dans un grand nombre de communautés prétendues exogames : la seule différence réside dans l'étendue des unités ou groupes.

Nous différons également des Noirs d'Australie, des Fidjiens, etc., d'un certain degré plutôt qu'en principe. Chez nous, c'est le groupe formé par les parents et leurs enfants qui est devenu l'unité pour tout ce qui concerne l'exogamie, aussi bien que pour les impôts et le reste. Partant, un homme ne peut choisir une épouse à l'intérieur de ce groupe; il ne peut épouser sa sœur ou sa tante, mais il peut épouser une cousine tant du côté du père que de celui de la mère. Jusqu'en 1914, la famille royale d'Angleterre était endogame aussi bien qu'exogame. Les gens ordinaires ne sauraient pratiquer l'endogamie de famille, puisqu'ils ne conservent pas l'unité de la famille. Leur plus proche parenté en dehors de la famille intérieure est représentée par la nation ou l'église. Nous autres, Anglais, pratiquons une endogamie atténuée au point de vue national, mais intense au point de vue de la race. L'Eglise catholique romaine est très endogame. Notre exogamie s'est rétrécie et notre endogamie s'est élargie.

Loin de mettre obstacle aux mariages entre parents, les règles de l'exogamie prescrivent généralement ces mariages [1], et celles de l'organisation dualiste y insistent invariablement.

Il est, d'ailleurs, une multitude d'autres particularités que la théorie de l'obligation du mariage avec des étrangers n'explique nullement. En général, une des deux « moitiés » occupe un rang supérieur par rapport à l'autre : nous l'appellerons la classe A. Les Winnebago l'appellent la classe supérieure; un de ses clans détient l'office de chef suprême; ses membres sont des citoyens célestes; ils ont une sépulture surélevée et leurs totems sont tous des oiseaux. La classe B est appelée inférieure; elle se rapporte

1. La Genèse XXIV; XXVI, 34 et s.; XXVIII; STRABON, XVI, 4, 25.

à la Terre; ses membres sont enterrés, et leurs totems sont des animaux terrestres.

Voici quelques-unes de ces oppositions :

	Classe A :	Classe B :
Andes :	Supérieur Droite	Inférieur Gauche
Osages :	Droite Guerre Procession dans le sens de la marche du soleil	Gauche Paix Procession dans le sens contraire à la marche du soleil
Fidjiens :	Noble Eau Raffiné Chef	Vulgaire Terre Grossier Confins
Aranda :	Gros Eau Est	Petit Terre Ouest
Iles banks :	Important Raffiné	Peu important Grossier

Les renseignements qui nous parviennent de la Nouvelle-Guinée, du Siam, du pays des Galla en Abyssinie, nous laissent entendre qu'il y existe des divisions sociales analogues [1]. Quant aux données relatives à l'Inde, elles sont de nature trop complexe pour que nous puissions les discuter ici; mais les Arya, le groupe des nobles, ont une certaine connexité avec la lumière et les dieux, tandis que les serfs sont liés aux Titans et aux ténèbres. La division du monde surnaturel en deux groupes ne fait ainsi que refléter celle de la société humaine [2].

Les deux moitiés vivent dans un état d'inimitié conventionnelle qui a été souvent prise pour de la vraie hostilité [3]. Elles se font un devoir de s'injurier, et même de se tricher mutuellement. C'est ce qu'on appelle des relations

1. R. E. Latcham, *The totemism of the ancient Andean peoples*, dans J. R. A. I., 1927, 78; J. R. Dorsey, *Siouan sociology*, 15th Annual Rep. B. A. E., 230 et s.; Strehlow, *Melanesian society*, I, 20; C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea* (Cambridge, 1910), 28, 216, 349 et s.; A. Werner, *Some Galla notes*, dans Man, 1915, nº 10.

2. C. G. Sc., I, 64 et s., 205 et s.; Dubois, 25 et s. Ci-dessus, p. 250.

3. *Melanesian society*, l. c.; *Arunta*, 507.

pour rire. Les injures sont souvent obscènes, particulièrement entre hommes et femmes [1]. Elles sont si loin d'entretenir de mauvais sentiments réciproques, qu'il arrive souvent que le meilleur ami d'un homme appartienne non à sa propre classe, mais à l'autre. Des épreuves rituelles sont organisées entre elles : depuis les jeux de ballon jusqu'aux combats inoffensifs. Les Winnebago ne jouent au jeu de la crosse que lorsqu'il s'agit d'une épreuve entre deux moitiés. Le jeu est accompagné d'observances rituelles. Un mythe le représente comme une épreuve qui, à l'origine, décida laquelle des deux moitiés devait détenir l'office de chef [2]. Le jeu de ballon des Omaha était une épreuve entre deux moitiés, dont « on disait qu'elle avait un sens cosmique, car les mouvements initiaux du ballon représentaient les vents, qui apportent la vie. Les deux équipes de joueurs... représentaient la terre et le ciel » [3]. Les habitants des collines de Viti Levu avaient même des matchs de bombance [4].

Chaque classe joue un rôle indispensable dans le rituel de l'autre. Chez les Winnebago, une classe se charge d'enterrer les membres de l'autre [5]. Après une cérémonie fidjienne ou aranda, les officiants ôtent leurs ornements et en font présent au groupe des concitoyens dans lequel ils choisissent leurs épouses. Les parents, chez les Osages, s'adressent à l'autre moitié quand ils ont besoin de médicaments pour leurs enfants malades [6]. Il se peut que la clef de cette coutume nous soit donnée par les Omaha, chez lesquels la classe céleste se chargeait de tous les rites dont le but était de se pourvoir d'une aide surnaturelle, notamment

1. Hocart, *The Fidjian custom of Tauvu*, dans J. A. R. I., 1913, 101; *More about Tauvu*, dans Man, 1914, 96; *The dual organization in Fiji*, ibidem, 1915, 3.

2. Radin, 190, 120 et s.

3. A. C. Fletcher & F. La Flesche, *The Omaha tribe*, 27th Rep. B. A. E., 1911, 198.

4. Hocart, *The common sense of Myth*, dans Amer. Anthrop., XVIII, 316.

5. Cf. Meek, 111.

6. Dorsey, *op. cit.*, 233.

des rites se rapportant à la création et à la subsistance de toutes les formes vivantes sur la Terre. La classe terrestre se chargeait des cérémonies se rapportant à la guerre comme moyen de protection, aux provisions de nourriture, aux pouvoirs du gouvernement, et au maintien de la paix à l'intérieur de la tribu [1].

Tant dans l'organisation dualiste que dans les institutions où elle n'existe pas, mais où on peut en découvrir des traces, c'est une règle commune que les parents maternels d'un homme doivent accomplir certains devoirs rituels envers lui, si la descendance se fait du côté du père, et inversement, que cette charge incombe aux parents paternels, si la descendance s'opère du côté de la mère. C'est fréquemment l'oncle maternel qui se charge de la circoncision dans une société patrilinéaire. Le *lobolo* africain, et les cadeaux de mariage partout ailleurs, sont probablement un exemple particulier du principe général qui veut que les offrandes faites à une branche de la famille viennent de l'autre branche, puisqu'un homme se marie généralement dans la famille, mais choisit son épouse en dehors de sa propre branche.

Le rituel comporte des épreuves, des mimiques obscènes, des rapports sexuels, l'investiture, la communion. Deux partenaires sont de rigueur. Personne ne peut accomplir le rituel pour soi [2]. Dans l'organisation dualiste, les deux parties viennent des deux branches de la famille; elles ne peuvent appartenir toutes deux à la même branche. Le mariage entre parents n'est qu'une application de ce principe. Dans le mariage sacré, l'homme doit appartenir à l'une des deux classes, et la femme à l'autre; il en est de même pour l'ensevelisseur et l'enseveli, les pleureurs et ceux qui ne font pas fonction de pleureurs [3], le guérisseur et le malade.

Certaines tribus australiennes subdivisent chaque classe en deux groupes : A^1 et A^2, B^1 et B^2. Quelques-unes vont

1. Fletcher & La Flesche, *op. cit.*, 196.
2. Ceci est textuellement affirmé dans *S. B.*, V, 1, 1.
3. *Vie Sexuelle.*

encore plus loin et partagent chacune de ces sous-classes en deux sections : $A^1\alpha$, $A^1\beta$, etc. Dans un camp aranda, chaque section est orientée vers un point déterminé de la boussole, et tout homme épousera une femme appartenant à la section qui est diamétralement opposée à la sienne; par exemple, un homme du Sud-Ouest épousera une femme du Nord-Est [1]. Une dichotomie semblable se retrouve chez les Fidjiens et chez les Winnebago, pour ne citer que ces deux peuples; mais, comme on y a apporté peu d'attention, elle demande à être étudiée. L'arrangement des lignes de descendance selon les points cardinaux ne se trouve pas seulement en Australie; il constitue un trait saillant de la société de l'Inde antique [2]. Les sous-classes fidjiennes et Winnebago diffèrent de celles des Aranda en ce que chacun des quarts a les mêmes rapports avec le quart voisin que ceux qui existent entre les deux quarts pris ensemble et l'autre moitié. Par exemple, les Winnebago de B^1 peuvent enterrer ceux de B^2 aussi bien que ceux de A. A Fidji, de même que A épouse B, A^1 épouse A^2, et $A^1\alpha$ épouse $A^1\beta$, et ainsi de suite [3]. Cet arrangement atténue inévitablement l'organisation dualiste, et a sans doute contribué à sa disparition, du moins dans cette région orientale. L'exogamie s'en trouve restreinte, étant applicable entre clans au lieu de l'être entre classes; et d'une manière générale, il en résulte que le clan prend de l'importance et devient l'unité du rituel à la place de la classe.

Les Massaï se divisent en rouges et en noirs, et chaque division se subdivise en deux sous-classes. La même division en corps rouges et corps noirs se retrouve à Vanua Levu. Ainsi l'association des couleurs et des points cardinaux n'est pas une particularité de l'Inde. Les quatre points cardinaux jouent un rôle important dans la magie du moyen-âge [4].

1. Strehlow, I, 6 et s.; IV, 2, 3. Cf. *Arunta*, II, 501.
2. Hocart, *The four quarters*, dans C. J. S. C., 105. Cf. II, 13.
3. Hocart, *Winnebago dichotomy*, dans Man, 1933, sous presse.
4. Hollis, 260; Singer, 141 et s. Miss U. MacConnel, *A Moon legend*, Oceania, 1931, 23.

En général, chaque classe a son chef, le chef de A étant aussi le chef de toute la tribu. La royauté dualiste se rencontre au Japon, à Tonga, à Fidji, en Nouvelle-Guinée et au Nepal; les mythes aranda y font allusion, et elle a laissé des traces dans le dualisme des pouvoirs exécutifs à Rome et à Ceylan [1]. Le chef inférieur s'occupant souvent de la guerre, on l'appelle communément chef militaire; mais une meilleure désignation serait celle de « chef exécutif », car la conduite de la guerre ne forme qu'une de ses fonctions, et encore n'est-ce pas toujours le cas. Il est plutôt le roi qui se charge de faire exécuter la loi, tandis que le roi supérieur se contente d'exposer la loi, de décréter ce qui est bien. Pour une excellente illustration, voyez STRABON VII, 3, 5. Samuel était probablement un roi qui promulguait les lois, et Saül, un roi chef du pouvoir exécutif, partant un roi-soldat. En Nouvelle-Guinée, le premier chef est chef de la droite; le deuxième, celui de la gauche. Il semblerait donc n'y avoir aucun doute qu'un certain rapport existe entre la double royauté et l'organisation dualiste. Et cependant, il ressort clairement de l'analyse de tous les cas que le second roi n'est pas toujours le roi de la classe inférieure, mais celui d'une division de la classe supérieure. La solution du problème se trouve probablement dans le type de dichotomie en honneur chez les Fidiiens et chez les Winnebago. Si A et B ne sont pas subdivisés, il y a deux chefs, correspondant à l'organisation dualiste. S'il y a subdivision des classes, il pourra se faire que chacune des sous-classes A^1, A^2 etc. ait un chef.

Une quadruple royauté se rencontre également, mais dans le mythe et la tradition, particulièrement dans la tradition de l'Inde. On a les rois des quatre points cardinaux. Il se peut qu'ils soient tous subordonnés à un roi suprême ou empereur; et dans ce cas ils sont cinq : le suzerain et ses quatre vassaux [2].

1. SELIGMAN, *The Melanesians*, 216 et s., 227, 229, 28 annotation; MARINER, ch. XVII; HOCART, *Duplication of Office in the Indian State*, C. J. Sc., I, 205.

2. *Kingship*, 22 et s.; C. J. Sc., I, 105; STREHLOW nous informe que cha-

Les théoriciens classent généralement les rois en deux catégories : les divins et les ordinaires. Cela provient de leur incompréhension de la nature de la royauté divine. Selon eux, cela signifie que la personne du roi, son corps lui-même, est divin. C'est une prétention élevée parfois par des monarchistes, mais seulement sous l'influence de l'intoxication de l'autocratie, signe précurseur invariablement de la chute de celle-ci : c'est le symptôme de sa décadence. Là où la royauté divine est une institution vivante, en vigueur, et ne forme pas simplement partie de la propagande politique, le roi lui-même n'est jamais un dieu, pas plus qu'une idole ne l'est, mais seulement l'habitacle d'un dieu, de même que l'idole ou tout autre objet du culte, c'est-à-dire toute source de vie. Il est le principal dans le rituel national, exactement comme le chef de clan est le principal dans le rituel du clan. Tous les principaux sont divins dans le sens qu'ils servent d'habitacles aux dieux, ou autrement dit, à la vie qui est nécessaire à la tribu. Ils sont les équivalents des dieux, du moins pour la durée du rituel. Le roi est cet équivalent d'une manière permanente, parce que sa vie entière ne constitue qu'un rituel. Dans l'Egypte de l'antiquité, à Ceylan, à Fidji et chez les Jukun, pour ne mentionner que quelques pays, il a son rituel quotidien [1]. Quand on appelle le roi d'Angleterre le vicaire de Dieu, la théorie ne s'est pas modifiée sensiblement par rapport aux formes plus primitives de la royauté : la principale différence consiste dans le fait qu'il n'est plus l'équivalent du dieu, mais seulement son agent.

La divinité est à nos yeux quelque chose de très élevé; nous trouvons donc naturel qu'on s'approche du roi divin avec la plus abjecte servilité, et qu'on le tienne pour inviolable, infaillible, tout-puissant. Mais les dieux ne sont pas nécessairement vénérés ou aimés. Il est naturel de respecter le pouvoir; les dieux ont du pouvoir, et les rois aussi. Par

cune des quatre sous-classes des Aranda avait le droit exclusif d'établir son propre chef dans la partie du territoire de la tribu qu'elle occupait.

1. Budge, *Osiris*, I, 552; A. M. Blackman, *The sequence of episodes in the Egyptian Temple Ritual*, S. Manch. Eg. Or. Soc., 1918-1919, 27.

conséquent, on les traite *généralement* avec respect; mais c'est un accident, et pas quelque chose de fondamental. On peut tout aussi bien mépriser un roi incapable et un dieu inefficace. On peut traiter l'un et l'autre avec grossièreté et brutalité [1]. A Fidji, il peut arriver qu'un noble soit de rang plus élevé qu'un chef divin, et qu'il se comporte comme le supérieur de ce dernier, un état de choses que nous comprenons difficilement en raison de nos idées préconçues. Dans l'Inde, un homme peut s'élever jusqu'au point de devenir supérieur aux dieux et d'être adoré par eux [2].

Un des devoirs du roi divin, à l'origine, était de se faire tuer. Une telle coutume restera une énigme pour nous tant que nous ne nous serons pas débarrassés de nos idées sur la divinité. Ce n'est plus une énigme si nous nous souvenons que la raison d'être du roi consiste à servir de dépositaire de la vie des récoltes, du bétail, et du peuple. S'il cesse d'être un dépositaire convenable, il est mis à mort. Ce n'est certainement pas là toute la théorie sur la mise à mort du roi; car primitivement, il paraît avoir été exécuté au bout d'une période déterminée, indépendamment de son état de santé. Il semble que ce ne soit qu'un exemple de la règle générale selon laquelle toute chose vivante dont la raison d'être est de communiquer sa vie aux hommes doit mourir. Le roi est tout simplement une espèce de victime; ce n'est qu'un totem humain.

Nous nous représentons un roi comme étant quelqu'un qui gouverne, bien que notre roi ne gouverne pas. Peu de rois l'ont jamais fait. La fonction essentielle du roi est d'assurer la prospérité, de faire en sorte que les hommes, les récoltes, le bétail, le poisson, bref, tout ce qui favorise la vie, s'accroisse. Il y parvient en observant les prescriptions du rituel. Il est celui qui maintient la coutume. Quand le rituel donne lieu à une guerre, il est aussi le chef militaire; ou alors, il y a deux rois, dont l'un maintient la coutume, et

1. *Lau Islands*, 223.
2. Hocart, *Deification*, Enc. Soc. Sc.

l'autre est le chef militaire. Ainsi le roi maintient son peuple en un faisceau.

Les intérêts de l'Homme se portent en premier lieu en dehors de lui-même. Le moi est le dernier objet qu'il se met à étudier et l'étude de soi-même en société vient en tout dernier lieu. La psychologie ne préoccupe pas l'Homme jusqu'à ce que ses fonctions mentales commencent à se détraquer et qu'elles aient besoin d'être réajustées; la sociologie ne l'intéresse que lorsque de tels désordres individuels mènent à une gabegie sociale qui réclame à grands cris une intervention. C'est ainsi que la théorie sociale fait son apparition très tard. Comme de règle, elle commence par supposer des substances[1]. Nous parlons de la Religion comme d'une force, et nous agissons comme si elle en était une. Nous blâmons, ou bien nous justifions le capitalisme comme quelque chose d'étranger à notre nature. Nous cherchons à supprimer la Caste comme si c'était un corps hétérogène dans le corps politique; et arrivés à la conclusion que notre force sociale réside dans notre constitution, nous nous mettons à administrer des doses de constitution tout à l'entour, exactement comme les Egyptiens administraient leur poudre de corne de cerf. Si leur système de guérison était magique, de même notre système politique n'est que de la magie. Nous ne sommes pas encore parvenus à traiter la religion, le capitalisme, la caste, comme étant tout simplement des moules destinés à modeler les individus, aussi bien que leurs actions réciproques.

La sociologie s'efforce maintenant, en vérité, de penser en termes de processus. Comme la psychologie, elle a commencé par copier le jargon de la science sans en imiter l'esprit. Des phrases telles que « la densité morale », « la dimension fonctionnelle », « les sutures et les traumatismes sociaux » ont un son de physique et de physiologie, mais elles n'en ont que le son.

Un ouvrage comme celui de MORGAN sur *The Present*

1. Voir ci-dessus pp. 159-160 et 252-253.

State of Germany [1] paraît être plus avancé dans la direction de la science; car il prévoit les réactions d'une nation à une situation donnée. Ce n'est que du sens commun, et il suffirait de l'analyse de ces réactions en leurs éléments pour en faire une œuvre scientifique. En effet, qu'est-ce que la science sinon le sens commun armé d'un scalpel?

Bibliographie

Rivers (W.-H.-R.). — *Social Organization*, Londres, 1924.

Driberg (J.-H.). — *At Home with the Savage*, Londres, 1932. Exposé, en un style particulièrement clair, de la doctrine fonctionnaliste : après avoir renié toute prétention à connaître des origines, se met à faire dériver le clan de la famille, la tribu du clan, etc.

Briffault (R.). — *The Mothers*, en 3 volumes, Londres, 1927. Une mine de faits dans le genre des livres de Tylor et Frazer.

Raglan (Lord). — *Jocasta's Crime*, Londres, 1933. Polémique vigoureuse et efficace dirigée contre les théories de l'inceste et de l'exogamie.

Frazer (Sir J.-G.). — *Totemism and Exogamy*, en 4 volumes, Londres, 1910. Principalement un livre de références.

Pollock (Sir F.) & Maitland (E.-W.). — *The history of English law before Edward I*, 2 vol., 2e éd., Cambridge, 1898. Ouvrage classique.

Fustel de Coulanges, — *La cité antique*, 11e éd., Paris, 1885. Un de ces brillants ouvrages qui atteignent le nœud de la question malgré des inexactitudes.

Senart (E.). — *Les castes dans l'Inde*, Paris, 1896. Autre brillant ouvrage, le meilleur qui soit sur les castes.

Muir (J.). — *Original Sanskrit texts*, 5 vol., 2e éd., Londres, 1868-1874. Donne les documents originaux, avec traduction, relatifs à la société indienne de l'antiquité.

Les renseignements modernes ont été rassemblés sous forme de dictionnaire dans :

Thurston (Edgar). — *Castes and tribes of Southern India*, 7 vol., Madras, 1901, et dans :

Russel (R.-V.). — *The tribes and castes of the Central Provinces of India*, 4 vol., Londres, 1916.

Robertson Smith (W.). — *Kinship and marriage in early Arabia*, nouv. éd. par S.-A. Cook, Londres, 1907. Bien que son point de vue soit démodé, l'ouvrage repose sur une base solide de faits.

1. Londres, 1924.

Graebner (Fritz). — *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, dans Zeitschrift fur Ethnologie, ann. 37, 1905. Type de la publication qui envisage les phénomènes culturels tels que le totémisme, l'exogamie de classe, comme ressortissants à des cultures différentes.

Nieuwenhuis (A.-W.). — *Die dualistische Kultur in Amerika*, dans Internationales Archiv für Ethnographie, suppl. au t. XXXII, 1933. Considère bien lesdits phénomènes comme différents, mais successifs pour une même culture.

CHAPITRE XXI

LA PARENTÉ

Notre système de calcul de la parenté indique la situation qu'occupe chacun de nos parents sur notre arbre généalogique. C'est à cause de cette particularité que MORGAN a proposé d'appeler ce système le système descriptif. Le terme n'est pas heureux. Je préfère l'épithète de « généalogique ». Cette méthode, loin de se présenter naturellement à l'esprit, est plutôt exceptionnelle, car ce n'est que chez les Aryens et les Sémites, presqu'exclusivement, qu'elle est en usage.

D'autres systèmes classifient les parents selon la génération, la classe (moitié) ou la sous-classe (quart) à laquelle ils appartiennent. En conséquence, MORGAN les a surnommés systèmes de classification. Considérons-en une variété très simple pour commencer :

Un habitant d'Eddystone appelle *tama* tout parent mâle d'une génération précédente par rapport à lui. Nous traduisons ce terme par celui de « père », parce qu'il comprend le père; mais il a évidemment un autre sens, puisqu'il désigne également une foule d'autres hommes, parmi lesquels se trouvent des parents éloignés. Il appelle toutes les femmes des générations précédentes *tina*, terme que nous traduisons par « mère », parce que la mère est une de ces femmes. Tous ceux qui appartiennent à des générations plus jeunes que la sienne sont compris dans l'appellation *tu*. Quant aux hommes de sa propre génération, il les divise en *tuga*, ses aînés, y inclus ses frères aînés, et *tasi*, c'est-à-dire ceux qui sont plus jeunes que lui, y compris ses frères cadets. Pour ce qui concerne les femmes de la même génération, il suit un usage qui diffère totalement du nôtre, et qui est caractéristique de tous les sytèmes dits de classification. Il les appelle *lulu*; mais elles l'appelleront aussi

lulu. D'autre part, une femme appelle les autres femmes de sa génération soit *tuga*, soit *tasi*, termes que l'on traduit généralement par celui de « frère », mais qui, en réalité, signifient « toutes les personnes du *même* sexe et de la même génération que celui ou celle qui parle, tandis que *lulu* ne veut pas dire « sœur » comme on le suppose communément, mais « toute personne de la même génération et du sexe opposé ». Il est peut-être commode de décrire cet usage comme étant celui du *sexe relatif*, afin de le distinguer du nôtre qui se base sur le *sexe absolu* de la personne dont on parle. Les termes *tuga*, *tasi* et *lulu* ne comportent aucune indication de sexe, si l'on ne connaît au préalable celui de la personne qui parle, ou de l'Ego, comme on dit commodément.

Les systèmes polynésiens diffèrent de celui-ci en ce qu'ils ont des termes spéciaux pour désigner les grands-parents et les petits-enfants. Ainsi chaque génération se distingue des autres.

Une bonne méthode pour la mémorisation d'un tel système consiste à réduire ce dernier à l'équation suivante :

Ego = le frère *ou* la sœur de l'ego.

En appliquant cette équation, on verra que :

1. le frère du père = le père;
2. la sœur du père = la mère;
3. le frère du grand-père = le grand-père;
4. l'enfant de la sœur = l'enfant de l'ego,

et ainsi de suite.

Il se peut que le système élaboré à l'aide de cette équation ne corresponde pas dans tous ses détails à la réalité; car, dans la réalité, de tels systèmes sont compliqués par les survivances d'autres systèmes plus anciens; mais le principe fondamental apparaîtra.

Il est une autre variété qui requiert trois formules au lieu d'une :

1. l'ego mâle = le frère de l'ego;
2. l'ego femelle = la sœur de l'ego; mais
3. un homme et une femme ne sont pas équivalents.

Dans un tel système :

1. le frère du père = le père,

comme auparavant; mais

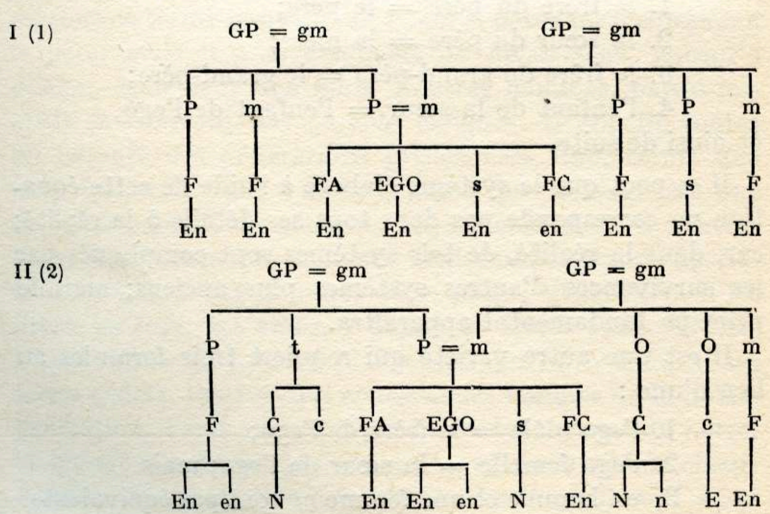
2. la sœur du père n'est *pas* équivalente à la mère, parce que le frère et la sœur ne sont pas interchangeables. En conséquence, il y a un autre terme pour désigner la sœur du père, terme qu'il peut être *commode* de traduire par celui de « tante », bien qu'il signifie en réalité « toute femme de la génération précédente du côté du père ».

De même :

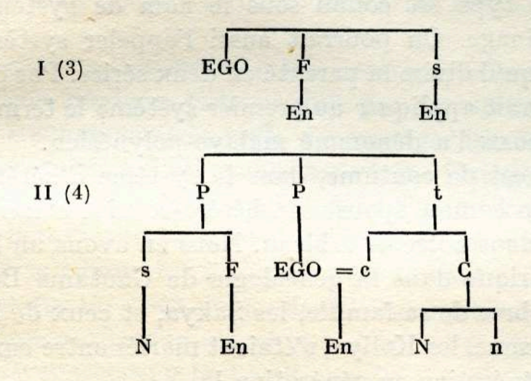
3. la sœur de la mère = la mère, mais

4. le frère de la mère, n'est *pas* équivalent au père, parce que le frère et la sœur ne sont pas équivalents. On pourra l'appeler « oncle » à condition de se rappeler que ce terme n'a pas du tout le même sens que celui qu'emploient les indigènes.

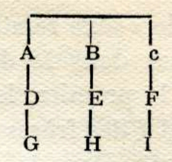
Les deux systèmes que nous venons de considérer peuvent se contraster dans les tableaux généalogiques suivants, qui sont imaginaires. Chaque terme de parenté est représenté par la lettre initiale du mot français qui en est l'équivalent approximatif, bien qu'il ne veuille pas dire la même chose; par exemple, F = frère. Le sexe masculin est indiqué par une majuscule, le sexe féminin par une minuscule.



On remarquera que le « sexe relatif » comporte des conséquences plus étendues dans le deuxième système que dans le premier. Dans le premier, les termes s'appliquent sans égard au sexe relatif des frères et sœurs originaux de qui les autres descendent. Dans le deuxième, il y a deux séries de termes : l'une pour les descendants de deux frères ou de deux sœurs, et l'autre pour les descendants d'un frère et d'une sœur, par exemple :



Quand les Fidjiens, qui se servent du deuxième système, calculent leur parenté, ils la font toujours remonter à une paire de frères, ou de sœurs (le terme employé est le même dans les deux cas), ou alors à une paire se composant d'un frère et d'une sœur (dans ce cas, on emploie un terme différent). Les personnes descendant par la lignée mâle de deux frères ou de deux sœurs sont désignées par une série de termes que nous avons représentés par F, s, En. Celles de la même génération sont désignées par des termes qui signifient « frères » et « sœurs ». Il est convenu de les appeler « ortho-cousins » et « ortho-cousines ». Les personnes descendues d'un frère et d'une sœur se distinguent de la première catégorie par une deuxième série de termes que nous avons représentée par C, N. Si elles sont de la même génération, nous leur donnons le nom technique de « hétéro-cousins » et « hétéro-cousines » à cause de la différence de sexe des personnes dont elles ont issues. Ainsi, dans le tableau suivant :

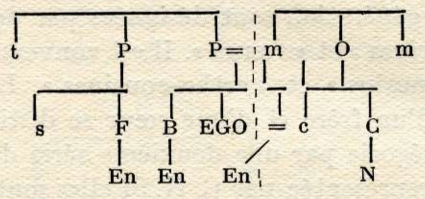


D et E, de même que G et H sont ortho-cousins, mais D et F, ainsi que G et I, sont « hétéro-cousins », parce que c n'est pas du même sexe que A.

Ce type est connu sous le nom de système d'hétéro-cousinage. On pourrait aussi l'appeler système dualiste, puisqu'il divise la parenté en deux séries. Par contraste, on pourrait appliquer au premier système le terme d'unitaire. MORGAN l'a dénommé malayo-polynésien.

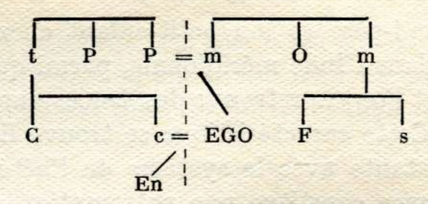
Il est de coutume, dans le système d'hétéro-cousinage, qu'un homme épouse son hétéro-cousine comme il est indiqué dans notre 4e tableau. Nous en avons un bon exemple historique dans la généalogie de Gautama Bouddha. Les membres de sa famille, les Sakya, et ceux de la famille de sa femme, les Koliya, s'étaient mariés entre eux de la sorte, de génération en génération [1].

On remarquera que cette méthode de calculer la parenté divise la famille en deux groupes, que nous pouvons distinguer en appelant l'un le groupe des parents directs, et l'autre, celui des parents croisés. Du côté de l'homme se trouvent ses frères et ceux qu'il compte parmi ses frères (F); de l'autre côté, se trouvent ses hétéro-cousins (C). Le premier côté est celui de son père; le deuxième, celui de sa mère. Dans une société patrilinéaire, la situation est la suivante :



Dans une société matrilinéaire, elle se présente de la façon suivante :

1. E. J. THOMAS, *The life of the Buddha* (Londres, 1927), 26; *Mhvs.*, XXII, 29 et s.



Dans un cas comme dans l'autre, les hétéro-cousins se trouvent du côté opposé à celui de l'homme; et les ortho-cousins (y inclus ses propres frères et sœurs) du même côté que lui.

Ainsi, ce système, rigoureusement appliqué, comporte une organisation dualiste. Celle-ci finit par disparaître si l'on enfreint fréquemment la règle du mariage. Elle était en train de disparaître à Fidji avant l'arrivée des Européens. Elle a disparu presque complètement dans l'Inde méridionale et à Ceylan. Néanmoins, les deux côtés de la parenté continuent de se comporter à l'égard l'un de l'autre de la même manière que les deux classes dans l'organisation dualiste : les hétéro-cousins s'injurient et se trichent mutuellement, bref, ils conservent la traditionnelle parenté pour rire [1].

On retrouve ce système chez les Diéri de l'Australie orientale, et chez les Achantis. Les Indiens de l'Amérique du Nord l'appliquent avec quelques petites variations. Les légendes koriak parlent de mariages entre hétéro-cousins [2].

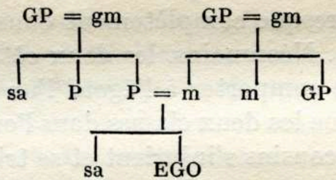
Une variété importante du système possède quatre termes différents pour les quatre grands-parents. Dans les collines de Viti Levu, le grand-père paternel est désigné par le même terme qu'un ortho-cousin plus âgé (y inclus les frères aînés), et le petit-fils est classé parmi les ortho-cousins plus jeunes (y inclus les frères cadets). Cette particularité s'accompagne d'une division de tous les parents en deux générations alternées : un homme, ses grands-parents et ses petits-enfants appartiennent à une génération; son père et ses enfants, à l'autre. Il existe un rapport étroit

1. Cf. Radin, 133.

2. Howitt, 160 et s.; Rattray, *Ashanti law*, 24; Jochelson, 140.

entre le grand-père et son petit-enfant chez les Fidjiens de la côte, dans l'Inde méridionale, parmi quelques tribus des Jukun, et l'on en retrouve des traces dans la Grèce de l'antiquité. Cette caractéristique se trouve liée d'une manière si constante avec le système de l'hétéro-cousinage, que sa présence constitue une présomption de l'existence primitive de ce dernier [1].

Ces variations ne détruisent pas la symétrie du système; mais il en est d'autres qui classent certains parents parmi ceux de la génération précédente ou de la suivante. Par exemple, certaines tribus de Vanua Levu désignent par le même terme le grand-père et le frère de la mère en faisant avancer ce dernier dans la génération antérieure. La sœur du père est désignée par le même terme que la sœur aînée.



Les Winnebago se servent du même terme pour le fils d'un frère, un petit-fils et le fils d'une sœur du père. Par exemple :

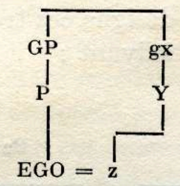
t P = m
PFi FA EGO
PFi Fi
PFi

Le système des Zoulou confond le frère du père avec le grand-père, et la femme du frère avec celle du fils [2]. Tous ces systèmes ne sont pas de vrais systèmes d'hétéro-cousinage, mais des systèmes intermédiaires entre le type dualiste et le type unitaire.

En Australie, on retourne à la symétrie. Le trait carac-

1. Hocart, *Alternate generations in Fiji*, dans Man, 1931, 214; C. J. Sc., II, 33; Meek, 115.
2. Junod, I, 500.

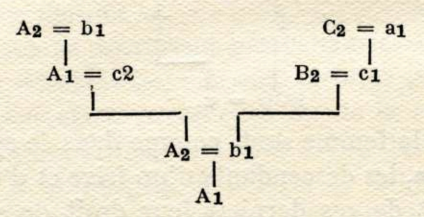
téristique des systèmes tels que celui des Aranda consiste en cette particularité qu'un homme n'épouse pas son hétéro-cousin, mais une des filles du fils de la sœur du grand-père paternel.



Le mari et la femme sont, comme dans le système d'hétéro-cousinage, les descendants d'un frère et d'une sœur, et ils détiennent de ces derniers leur droit de s'épouser; la seule différence, c'est que ce frère et cette sœur sont plus éloignés d'une génération que dans le système d'hétéro-cousinage. Alors que, dans ce dernier, la famille se divise en deux, elle se divise en quatre chez les Aranda du Sud, et en huit chez ceux du Nord. Nous avons traité de ces sous-classes et sections dans le chapitre précédent. Quand elles sont au nombre de huit, l'homme, le fils de son père et celui de son propre fils appartiennent à la même section; tandis que son père et son fils appartiennent à une autre. Les générations se combinent avec les sections pour faire le nombre huit. Chaque homme choisit son épouse dans une section déterminée de l'autre classe et de la même génération que lui, comme il a été montré ci-dessus. Si l'on trace la descendance d'un homme dans la ligne mâle, il n'apparaîtra que deux sections, mais les six autres se manifesteront si l'on fait remonter sa descendance suivant la lignée femelle. Partant, tout homme a en lui le sang de chacune des huit sections de la communauté.

B1α — A1α = b1α
B2β — B2α = a2α
B1α — A1β = b1β
B2β = c2β
B1α

Les indigènes d'Ambrym, dans les Nouvelles-Hébrides, combinent les générations alternées avec une division triple de façon à obtenir six sections en tout. Il y a le groupe de l'homme, celui de sa mère et celui de sa grand'-mère maternelle. Si l'on désigne ces trois groupes par A, B, et C, on aura le tableau suivant :



Comme dans les autres cas, un homme a le sang de toutes les sections dans ses veines. Seulement, le mariage ne se contracte pas, comme dans les autres systèmes, entre un homme et une femme de la même génération, mais entre un homme d'une génération et une femme de la précédente ou de la suivante. Il en résulte une asymétrie comme nous l'avons fait remarquer dans les systèmes qui ne comportent pas de semblables sections. Ainsi, le même terme sert, à Ambrym, à désigner la sœur du père, et la fille de sa sœur. L'asymétrie, semble-t-il, résulte des mariages entre membres d'un nombre impair de groupes; mais il y a symétrie quand le nombre des groupes est pair. Il est à noter que les Winnebago, qui combinent les caractéristiques du système d'hétéro-cousinage avec l'asymétrie, reconnaissent une triple division de la société aussi bien qu'une division en deux groupes [1].

Dans tous les systèmes comportant deux ou plusieurs divisions, le même terme sert à un homme pour désigner et sa femme et toutes celles qu'il n'épouse pas, mais qu'il aurait pu épouser légalement. C'est ainsi qu'un habitant de Lau appelle *wati* sa femme, la sœur de cette dernière,

1. A. B. Deacon, *The regulation of marriage in Ambrym;* A. R. Radcliffe-Brown, *The regulation of marriage in Ambrym;* B. Z. Seligman, *Bilateral descent and the formation of marriage classes;* le même, *Asymmetry in descent.* Tous dans J. R. A. I., 1927 et 1928.

ainsi que les ortho-cousines de cette sœur. Il a d'innombrables *wati* qu'il ne rencontrera probablement jamais au cours de toute sa vie. Ce sont tout simplement ses hétéro-cousines, les femmes de la même génération que lui, et appartenant aux groupes avec lesquels son propre groupe jouit du *jus connubii*. Inversement, chacune de ces femmes appellera *wati* ses hétéro-cousins. Malheureusement, on traduit généralement ce terme par « mari » ou « femme », et c'est ainsi que MORGAN fut amené à supposer que toutes ces femmes appelées *wati* étaient autrefois des épouses, et, d'autre part, que tous les hommes qu'elles appellent *wati* étaient dans le passé des maris. Il crut, en d'autres termes, qu'il y avait autrefois une communauté d'épouses, ou que tous les hommes d'une classe épousaient en commun toutes les femmes de l'autre classe. Cette théorie confond le concubinage avec le mariage. Il n'y a aucune indication que le *mariage* de groupe ait jamais été une coutume. Au contraire, l'essence du mariage consiste dans le *choix* d'une ou de plusieurs compagnes qui soient agréées par le rituel. Le but du système de parenté est d'organiser la famille en sections de telle sorte que les femmes de telle section soient les seules qui puissent accomplir le rite du mariage avec les hommes de telle autre section.

Ayant remarqué cette particularité, RIVERS tenta de baser tous ces systèmes sur des règles concernant le mariage. Le fait est qu'on peut reconstruire le pur système symétrique d'hétéro-cousinage sur la formule :

Tout homme épouse son hétéro-cousine.

En effet, suivant cette formule, l'oncle maternel d'un homme devient son beau-père; sa tante paternelle sera sa belle-mère, et ainsi de suite, comme on peut s'en rendre compte en appliquant la formule, et en en comparant le résultat avec le système de Lau, par exemple. D'aucuns commettront probablement l'erreur de conclure, comme tant d'autres, que l'oncle maternel s'appelle beau-père parce qu'il est un beau-père potentiel. Cette conclusion est erro-

née : il n'y a point de beaux-parents par le mariage dans un tel système, si l'on observe strictement la loi d'hétéro-cousinage; car les relations de parenté sont déjà établies avant le mariage, de sorte que celui-ci ne change absolument rien : l'homme qui, avant le mariage, était, disons, « oncle », reste « oncle » après; la femme, qui était hétéro-cousine ou *wali* auparavant, reste *wali* après son mariage; et il n'y a point de terme spécial pour désigner l'épouse, quoique tout homme marié puisse distinguer sa femme des autres hétéro-cousines, en l'appelant « ma femme », ou « ma dame ». Evidemment, si l'on n'observe pas strictement la règle du mariage, si, par exemple, j'épouse une étrangère complète, alors elle sera mon hétéro-cousine fictive, et son père *deviendra* mon « oncle »; ainsi, les termes acquerront un sens double.

Il s'ensuit que le système n'est pas basé sur le mariage; c'est le mariage qui est réglementé par le système. Pourquoi? La raison que l'on en donne d'ordinaire est que le but de ces systèmes est d'empêcher l'inceste. Les différentes variantes de ce point de vue ont été examinées en détai par Lord RAGLAN, de sorte que je puis me contenter d'en donner un résumé.

1° « Il y a une répulsion instinctive contre les rapports sexuels entre un frère et une sœur ». On ne l'a jamais prouvé. D'ailleurs, si cet instinct existait, quelle serait l'utilité d'une loi contre l'inceste, puisque l'instinct suffirait? En outre, aucun de ces systèmes n'interdit les rapports sexuels avec une sœur, mais avec une catégorie de femmes parmi lesquelles les sœurs ne forment qu'une petite minorité.

2° « Le système n'est pas né de l'instinct, mais il est le produit d'un effort délibéré ayant pour but d'empêcher les mariages entre proches parents, sous l'impression que de tels mariages sont nuisibles à la race ». Mais il n'a jamais été démontré que les mariages entre proches détériorent la race; comment donc l'Homme primitif, dont les connaissances étaient bien moins étendues que les nôtres, aurait-il pu observer les conséquences fâcheuses

de ces mariages? Le but vers lequel tendent ces systèmes est, semble-t-il, de conserver la famille dans son intégrité, de s'assurer que chaque individu tirera sa vie de chacune des sections de cette grande famille dans laquelle il vit et se marie. Ce principe est forcément fondamental, puisqu'il se retrouve dans des systèmes aussi variés que ceux de Fidji, d'Ambrym et de l'Australie centrale.

Les spécialistes ont porté leur attention exclusivement sur les relations qui subsistent entre les hommes et les femmes qui peuvent s'épouser, et ils ont négligé celles qui existent entre d'autres parents; cependant, l'obligation d'épouser son hétéro-cousine, ou telle autre parente, suivant le système, n'est qu'une obligation entre mille autres. Les autres parents d'un homme ont chacun et chacune leur fonction particulière dans le rituel dont il peut être le centre. Ces fonctions sont le plus détaillées, parce que le mieux préservées peut-être, en Australie centrale. Par exemple, lorsqu'il s'agit de circoncire un petit garçon des Aranda, c'est un de ses ortho-cousins plus âgés (y compris ses frères aînés) qui doit s'en emparer; le père, ou un de ses équivalents, fournit la ceinture, et c'est le frère de la mère, ou son équivalent, qui se charge de la lui mettre. Les pères et les frères aînés (pour employer nos termes comme les indigènes emploient les leurs) tiennent conseil et chargent l'oncle maternel du mari et le grand-père maternel de peindre l'initié, et ainsi de suite [1]. Même dans des systèmes moins perfectionnés, la conduite d'un homme à l'égard des différentes sections de parents est définie d'avance. Les relations les plus stables sont celles qui existent entre hétéro-cousins, et plus particulièrement celles qui subsistent entre un homme et le frère de sa mère. En effet, celles-ci sont d'une plus grande stabilité que la règle de mariage. Le neveu utérin a partout le privilège de s'emparer des biens appartenant à ses oncles maternels. Cette coutume est poussée à

1. *Native tribes of Central Australia*, 45, 61, 75; *Arunta*, passim; Strehlow IV, 1, 26.

l'extrême à Fidji, où elle est devenue tout à fait classique.

On peut donc se servir du terme fidjien *vasu* comme d'un terme technique. Malheureusement, on s'est fié à des bribes d'informations, et l'on a supposé en conséquence que le droit de *vasu* s'exerçait au hasard des circonstances. On l'a pris pour une survivance de la succession matrilinéaire. A l'origine, disait-on, le fils héritait les biens du frère de sa mère. Lorsque survint le changement qui établit la succession patrilinéaire, il continua néanmoins à maintenir son droit sur ces biens. Mais l'argument ne tient pas debout puisque ce droit existe chez les peuples matrilinéaires. En deuxième lieu, il ne s'exerce généralement qu'à des occasions rituelles, non seulement à Fidji, mais aussi dans le Sud de l'Afrique. Il y a donc connexité entre la coutume du *vasu* et le vol de l'offrande ou de la source de vie dont parlent les mythes [1].

Toutes ces règles doivent être considérées dans leur ensemble. Et l'on doit y rechercher le principe qui est commun à toutes, y compris la règle du mariage.

La règle qui prescrit à un homme d'*épouser* une parente appartenant à telle section et non à telle autre ne cadre pas toujours avec celles qui régissent les relations non conjugales. En général, un homme ne doit avoir rien à faire avec une femme qui n'appartient pas à une section dans laquelle il a le droit de se choisir une épouse; mais il est souvent tenu, à certaines occasions rituelles, d'avoir des rapports avec des parentes qu'il ne peut épouser. C'est ainsi qu'un Aranda n'a même pas le droit d'adresser la parole à sa belle-mère en temps ordinaire (une règle courante dans le monde entier); et cependant, lors d'une danse dite Wuljankura, il doit avoir des rapports avec elle; du reste, à cette occasion, les hommes ont régulièrement des rapports sexuels avec les femmes de leur propre classe. La promiscuité des rapports est aussi infligée en guise de

1. HOCART, *Maternal relations in Indian Ritual; Maternal relations in Melanesian Ritual; Limitations of the sister's son's right in Fiji*, dans MAN, 1923, 4; 1924, 76 et 132; 1926, 134. Ci-dessus p. 267-268.

punition [1]. Il est de toute évidence qu'un tel système de parenté désigne, non pas les femmes avec lesquelles il est interdit à un homme d'avoir des rapports, mais celles qu'il peut épouser, ce qui est tout autre chose. Le système désigne également celles avec lesquelles il doit coucher à certaines occasions exceptionnelles.

Junod dit que, se basant sur sa longue et intime expérience des Thonga, « il a tenté de démontrer », dans un article que je n'ai pu retrouver, « ce fait étrange qu'ils n'attribuent pas la même valeur rituelle aux relations sexuelles entre gens non-mariés, qu'aux rapports conjugaux proprement dits ». Il n'y a là rien d'étrange pour ceux qui ont compris que le but fondamental du mariage est d'établir, entre les deux sexes, une union rituelle qui assure la prospérité, par opposition à l'accouplement irrégulier qui n'a en vue que le plaisir. Les Indiens de l'antiquité considéraient l'éjaculation elle-même de la substance reproductrice comme étant un sacrement, mais quand il s'agit des rapports conjugaux [2].

Morgan a interprété ces systèmes de parenté comme étant des tentatives faites en vue de donner une expression à la consanguinité. Il n'en est rien, puisque le père d'un homme et son cousin le plus éloigné peuvent se trouver dans le même groupe alors que son père et la sœur de ce dernier peuvent appartenir à deux groupes différents. Morgan attribuait aux fondateurs des systèmes de classification les idées de son propre peuple, ce qui est une faute dont nul anthropologue ne s'est libéré. Ce que font les systèmes de classification, c'est d'assigner des fonctions à différents membres de la famille, non pas selon le degré de consanguinité, mais selon la génération et la lignée. Telle section, qui comprend le père, a certains devoirs à remplir envers l'Ego, et, partant, a droit à certains égards. Telle autre classe comprend le frère de la mère parce qu'elle se compose de tous les hommes de l'autre côté qui sont de la même génération que la mère. C'est à cette classe

1. Strehlow, IV, 1, 91; 94 et s.
2. Yaska, *Nirukta*, III, 4.

que l'ego vole une part de son offrande, et c'est elle qui a le droit de le circoncire. Le Fidjien dira : « Tu dois prendre femme chez tes oncles et tes tantes »; ou bien : « Tes sœurs et tes hétéro-cousines sont les femmes à qui tu dois mendier ce qu'il te faut »; et par là il entend : « c'est la génération précédente du côté maternel qui te pourvoira d'une épouse; et c'est aux femmes de ta propre génération, tant du côté paternel que du côté maternel, que tu dois t'adresser pour de petites faveurs ».

Avec le déclin du clan ou de la grande famille, et sa conséquence l'autonomie du couple marié, ces fonctions se rétrécissent graduellement jusqu'au point de se limiter au cercle de la famille intime; et en même temps que les fonctions, le sens des termes se restreint de plus en plus. Dans notre société, il n'y a qu'un homme qui accomplit les fonctions d'un père, bien que tout homme puisse avoir toujours un nombre illimité de pères et de frères en religion. Abraham est « le père de tous ceux qui croient », et le Pontife romain est le Père universel [1]. Tout homme de qui on tient la vie, naturelle ou surnaturelle, est un père.

Suivant une théorie inventée dans le but d'expliquer le système de classification, et qu'on a fondée sur la même supposition erronée, à savoir que le système vise à exprimer la consanguinité, l'Homme primitif est censé avoir été incapable de comprendre la procréation : ignorant donc qui était le père d'un individu quelconque, il désignait par le même terme tous les hommes de la même génération que celui qui cohabitait avec la mère. Mais il ne peut y avoir de doute sur la maternité; et cependant, il n'y a point de terme pour désigner la mère. En outre, celui qui est régi par le système de classification peut toujours distinguer l'auteur de ses jours parmi la catégorie des pères, s'il le désire, et l'appeler « mon propre père », ou « mon vieux », tout comme il lui est loisible de distinguer sa mère des autres femmes de sa section en lui donnant le nom de

1. Epître aux Romains, IV 11; *The Catholic faith*, 2e éd. (Londres), 24.

« maman ». Toutefois, SPENCER & GILLEN pensaient avoir découvert un peuple qui ne se faisait aucune idée de la paternité. D'après les renseignements qu'ils ont fournis, les Aranda croyaient que

> lorsqu'une femme conçoit, cela veut dire tout simplement qu'un enfant esprit est entré en elle; et si l'on sait l'endroit où elle se trouvait quand elle s'est rendu compte qu'elle était enceinte, on considère l'enfant comme étant une réincarnation d'un des esprits ancêtres associés à cet endroit [1].

Ces auteurs jugèrent qu'une telle notion était incompatible avec celle de la paternité : mais nous savons qu'il n'en est rien. Les Cinghalais avaient une croyance semblable, ce qui ne les empêchait pas de se rendre parfaitement compte de la paternité. Chez les Jukun, l'esprit enfant est censé entrer dans la matrice au moment de la copulation; cependant, il ne vient pas du père, mais d'une certaine feuille. Les Européens du moyen-âge aussi pensaient que l'âme entrait dans le corps de l'enfant pendant qu'il était encore dans le sein de sa mère. Dans aucune de ces notions, il n'est question de l'entrée d'un corps matériel, et STREHLOW affirme que ses vieillards se rendent très bien compte que la copulation a pour conséquence la conception [2]. MALINOWSKI a passé au crible, avec plus de soin, la théorie des Trobriandais sur la génération. Il est arrivé à la conclusion que ses Trobriandais reconnaissent une certaine connexité entre la copulation et la conception, bien que leur idée à ce sujet soit des plus vagues, et qu'ils soient enclins à repousser les explications plus claires qui leur sont proposées [3].

On s'est servi de l'expression « ignorance de la paternité » dans un sens qui manquait de précision, et on ferait mieux de ne plus l'employer du tout. Ce qu'il nous importe de savoir, c'est l'état exact des connaissances de chaque

1. *Northern tribes of Central Australia*, 150, 606.

2. *Mhvs.*, XXII, 25. Cf. *Ait. Br.*, 1, 3; MEEK, 202; SINGER, 226 et s.; STREHLOW, I, 2, 52; III, XI; *Arunta*, 222.

3. *Baloma*, J. R. A. I., XLVI (1916), 353. Cf. R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu*, 238, et controverse dans MAN, 1932-1933.

peuple, sa théorie sur la substance reproductrice, sur la copulation, la conception, etc.[1]. Quelques peuples en ont des notions confuses. D'autres, comme les Indiens de l'antiquité, étaient d'opinion que la semence fertilise l'embryon, bien qu'elle n'entre pas dans la composition de ce dernier. Certains Grecs pensaient que la semence, à elle seule, produisait l'enfant, que le rôle de la mère se bornait à donner asile à l'enfant pendant son développement, et qu'en conséquence elle n'avait pas, à vrai dire, de parenté avec lui[2]. Les Achantis croient que le sang est transmis par la mère, et l'esprit par le père[3].

Dans aucun des systèmes de parenté, les termes que nous traduisons par « père » ne sont synonymes de « procréation », pas même dans le nôtre. Nous nous servons du terme dans deux sens différents, comme pour le mot « vie » : dans le sens physiologique de procréateur; et dans le sens légal et ecclésiastique, où il signifie celui qui est marié à la mère au moment de la naissance, quand même on saurait d'une manière positive qu'il n'est pas l'homme qui a engendré l'enfant[4]. Notre législation ne reconnaît aucune parenté entre le père et son enfant illégitime. Nombreux sont ceux d'entre nous qui ont été pourvus d'un parrain par le baptême, et qui ont des pères en religion.

Morgan a affirmé, *a priori*, que le système unitaire était le plus primitif parce qu'il est le plus simple. Comme ce système ne fait aucune distinction entre ortho-cousins et hétéro-cousins, ni entre la sœur et les autres femmes de la même génération, il en a conclu que le fondement du système était le mariage entre frère et sœur. Il se trouve ainsi que la noblesse hawaïenne, qui a adopté ce système, pratique le mariage entre frère et sœur.

Cette sorte d'union est en honneur dans de nombreuses régions du monde. C'est, en général, une coutume royale,

1. Cf. *Sexual life*, XXVI et s.
2. Eschyle, *Euménides*, 658 et s.
3. R. S. Rattray, *Ashanti* (Oxford, 1923), 45 et s.
4. Cf. *Kinship and marriage*, 132 et s., surtout 138; *Todas*, 319 et s.; Pollock & Maitland, II, 398.

bien qu'en Egypte elle fût fort répandue parmi les masses. Un grand nombre de peuples, qui ne l'observent pas eux-mêmes, en font mention dans leurs mythes, par exemple dans le mythe grec de Zeus et Hera, dans celui de Yama et Yami de l'Inde, dans celui d'Abraham et Sarah [1]. Il s'agit donc d'une coutume très ancienne qui a disparu de la plupart des pays avant l'époque où ils commencèrent à établir leurs archives. On ne saurait, toutefois, la considérer comme étant une survivance de la promiscuité primitive, en raison du fait qu'elle n'est pas seulement *tolérée* mais bien *prescrite*.

Malheureusement, nous ne connaissons pas les systèmes de parenté de la plupart des peuples chez lesquels on s'épousait entre frères et sœurs. Les habitants d'Eddystone ont le système unitaire, et cependant, ils interdisent le mariage entre parents de même côté, quels qu'ils soient. Knox dit que le roi de Kandy avait le droit de susciter « une progéniture très royale » à sa propre fille : le système cinghalais est du type dualiste [2]. Le fait est que ces mariages entre proches parents sont associés d'une manière si constante à l'idée d'engendrer une « progéniture très royale », qu'ils se restreignaient probablement à la famille royale, à l'origine, bien que, au cours des siècles, la coutume ait pu parfois s'étendre jusqu'aux couches inférieures de la population [3].

On admet généralement, de nos jours, que le système unitaire est une forme dégénérée du système d'hétéro-cousinage, car il comporte toujours certaines particularités qui ne peuvent s'expliquer que comme des survivances, par exemple l'existence d'un terme spécial pour désigner les hommes de la génération précédente du côté de la mère, et parfois celle d'un autre terme pour la sœur du père. On y trouve également des traces d'une période de classification et d'organisation dualiste. Quand nous voyons les

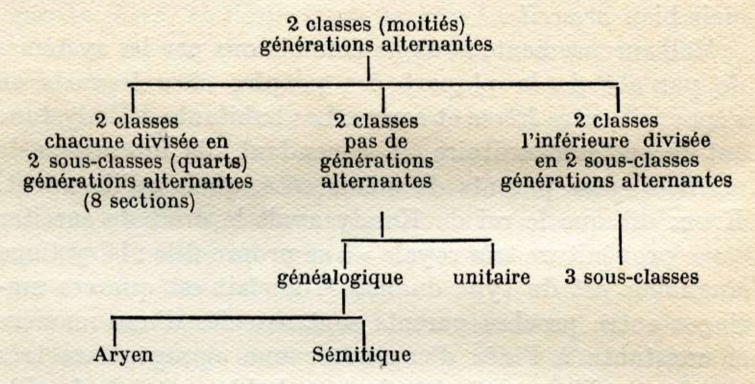
1. A. Erman, *Life in Ancient Egypt* (Londres, 1894), 153 et s.; Genèse, XX; *Kinship and marriage*, 191 et s.

2. Knox, 38 (60).

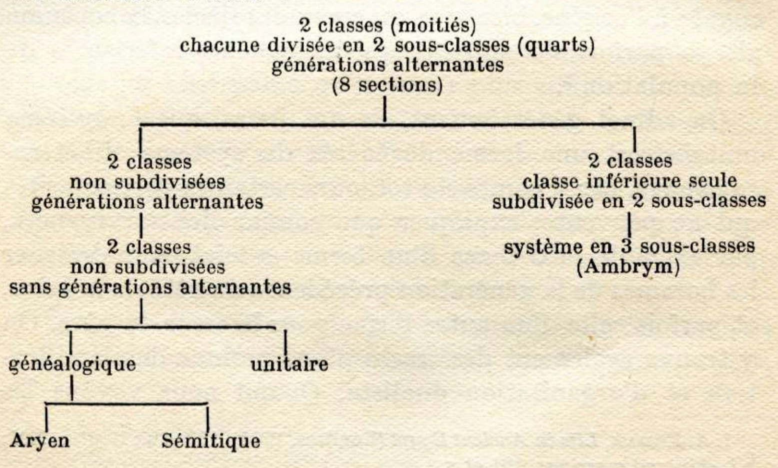
3. Les Fidjiens *arrangent* parfois des mariages entre ortho-cousins, en vue d'assurer une postérité noble.

Sémites épouser leurs ortho-cousines, nous ne pouvons faire autrement que de supposer qu'il s'agit d'une extension de la coutume de mariage entre hétéro-cousins [1]. Les générations alternées constituent, semble-t-il, un trait primitif, car l'étroite relation entre le grand-père et le petit-fils est bien plus répandue que ne l'est le système d'hétéro-cousinage actuellement [2].

Le pedigree suivant, qui n'est qu'une tentative de reconstruction, peut donc servir d'hypothèse concernant la succession des systèmes de parenté :



ou alternativement :



1. *Kinship and marriage*, 71. Cf. Genèse, XXVIII avec XXIV, 15.

2. Rivers, *Descent and ceremonial in Ambrym*, J. R. A. I., 1919, 23; *Kinship and marriage*, 124. Voir ci-dessus.

J'avoue que ni l'un, ni l'autre de ces pedigrees ne me satisfont, parce qu'aucun des deux n'explique tous les faits connus jusqu'ici. Je ne les ai proposés que comme exemples du genre d'hypothèse dont nous avons besoin. La dérivation des systèmes généalogiques est la seule donnée qui puisse être considérée comme étant bien établie; c'est-à-dire, autant qu'il est possible de considérer quoi que ce soit comme établi, là où il y a eu tant de spéculations et si peu de travail systématique!

Alors que la parenté, et avec elle la sphère de l'inceste, s'est réduite dans notre branche de l'espèce humaine, les restrictions en ce qui concerne l'homicide ont suivi un cours opposé : elles se sont étendues.

Nous sommes plutôt exceptionnels, presque pathologiques, dans notre horreur de l'homicide en général. Une grande partie de l'humanité, probablement la majorité, ne l'envisage pas comme une marque d'infamie; on le considère même avec une certaine indifférence s'il est commis en dehors de la communauté. En règle générale, on condamne l'homicide à l'intérieur d'un groupe de parents, mais pas toujours avec une grande rigueur. A Fidji, ce n'était pas un événement rare dans la chaleur des luttes civiles. C'était considéré comme un mal, mais le coupable n'était pas mis hors la loi. Dans d'autres civilisations, telle que celle de l'Arabie de l'antiquité, l'homicide de n'importe quel membre de la société est un crime, non pas en vertu de principes abstraits, mais parce que tous les membres étant du même sang, le sang versé est celui de toute la communauté. Verser son propre sang est une énormité; mais ce n'est pas un crime que de verser celui d'un étranger. Le seul frein, c'est la crainte des représailles. Celles-ci constituent un devoir, et ne sont pas une réaction instinctive, de sorte qu'on peut en user sans aucun sentiment de haine, par devoir. Elles sont strictement réglementées; chez les Kabyles, il est interdit de tirer sur le coupable dans sa maison; en Albanie, on ne peut le faire en présence d'une femme.

Au fur et à mesure que s'accroît le nombre des membres

d'un commun rituel, les frontières du meurtre s'étendent proportionnellement. C'est un meurtre que de tuer une personne qui jouit du droit de commensalité et de *connubium ;* mais il est légitime de tuer toute autre personne, même si elle est membre de la tribu. C'est ainsi qu'autrefois, le serf indien (qui représentait les démons, de même que l'aristocratie représentait les dieux) pouvait être tué à volonté [1]. Il en était de même du serf fidjien et de celui des Tonga [2], encore qu'ils pussent manger de la même nourriture que leur maître. Tuer un païen n'est pas seulement permis, mais c'est souvent un acte méritoire. Cette idée est aussi vieille que le Rigveda, plus vieille même. Il n'y a pas très longtemps que le Christianisme a rejeté ce point de vue. Il est encore en honneur parmi les Mahométans fanatiques. Le Bouddhisme, le Jaïnisme et les castes supérieures de l'Hindouisme ont étendu le commandement qui défend de tuer à tout le monde animal; et les vues les plus avancées vont même jusqu'à condamner l'homicide pour sa propre défense. Cette interdiction vise plutôt une théorie qu'une pratique, car il est évident que la communauté qui appliquerait cette règle ne tarderait pas à disparaître.

A l'opposé des règles qui régissent les relations sexuelles et l'homicide, celles qui concernent le larcin tiennent peu compte de la parenté. On s'apercevra, je le crois, que, généralement, le larcin aux dépens d'un étranger est jugé répréhensible par les gens respectables — lesquels forment la majorité dans n'importe quelle communauté saine, quelle que soit sa civilisation. Il se peut fort bien qu'on ne fasse rien pour protéger l'étranger; mais on ne fait rien non plus pour les membres de la communauté. Au fait, l'étranger peut se trouver dans une meilleure situation que l'indigène; car un bon chef ressentira tout préjudice causé au premier comme une tare à la réputation de son peuple, partant comme une insulte à lui personnellement.

1. *Ait. Br.*, VII, 29, 4; *Taittiriya Brahmana*, I, 2, 6, 7.
2. *Kaivale* en fidjien, littéralement « habitant de la maison ». MARINER l'appelle cuisinier (I, 55).

Ses propres gens peuvent s'occuper de redresser les torts qui leur sont faits. La protection de la propriété est très généralement laissée aux soins de l'individu. En l'absence de la police, le meilleur préventif se trouve dans le recours au surnaturel. Des charmes prononcés en faveur de l'objet ont pour but de causer la mort de celui qui le volerait. La divination décèle souvent le voleur [1]. Ainsi la sorcellerie n'est pas entièrement un mal : y avoir recours pour de tels buts n'est pas plus pervers que de se munir d'un revolver pour se défendre contre les cambrioleurs.

Dans notre société, l'Etat a enlevé la répression et la punition du crime des mains de l'individu pour se les arroger. Cela nous paraît tellement naturel que nous n'éprouvons pas le besoin qu'on nous l'explique. Mais ce n'est pas si évident pour bon nombre d'autres peuples. En attendant un travail systématique sur le sujet, on peut supposer que le rituel étant le seul moyen efficace de protéger la propriété partout où il n'existe pas de système organisé de police de sûreté, la défense des droits « sacrés » de la propriété tend à se concentrer de plus en plus dans les mains de l'autorité centrale au fur et à mesure que celle-ci se charge de plus en plus du rituel. Cette hypothèse n'est pas entièrement dénuée de fondement; car nous savons que les chefs polynésiens se servirent de leur pouvoir de tabou, c'est-à-dire de leur possession de la formule du pouvoir, pour protéger, en les sanctifiant, les biens des premiers explorateurs européens [2]. Comme le contrôle du rituel passe des mains du chef de famille ou de clan à celles du chef de l'Etat et de ses conseillers, il est inévitable que tout ce que le rituel a pour but d'effectuer suive le même chemin.

1. *Lau Uslands*, 193 et s.; MEEK, 308. Voir aussi ma *Medicine and witchcraft in Eddystone*.

2. L'emploi que font les Polynésiens du tabou pour des buts moraux a son parallèle en Europe dans l'usage de l'excommunication.

Bibliographie

Morgan (L. H.). — *Systems of human consanguinity and affinity* (Smithsonian contribution to knowledge, n° 218), Washington. Œuvre d'un pionnier, mais qu'il est encore utile de consulter.

Rivers (W. H. R.). — *Kinship and social organization*, Londres, 1914. Analyse des plus subtiles, qui n'a pas encore été surpassée.

Malinowski (B.). — *Kinship*, dans Encyclopedia britannica, 14e éd., et *Kinship* dans Man, 1930, 17. La doctrine fonctionnaliste appliquée au sujet par le Maître.

Hocart (A. M.). — *The Indo-European kinship system*, C. J. Sc., I, 179; II, 33.

Seligman (Mrs B. Z.). — *Studies in Semitic kinship*, dans Bulletin of the School of oriental studies, III, 68, 265; id., *Incest and descent*, dans J. R. A. I., LIX (1929), 231.

Radcliffe-Brown (A. R.). — *The social organization of the Australian tribes*, dans Oceania (Melbourne), I, 34, 206, 323. Réimprimé sous forme de monographie.

Westermarck (Edw.). — *The history of Human marriage*, 3 vol., 5e éd., Londres, 1921. Une collection volumineuse de faits suivant l'exemple de Tylor et Frazer.

Ploss (H.) & Bartels (M.). — *Das Weib.*, 10e éd., Leipzig, 1912, et :

— *Das Kind*, 2 vol., Leipzig, 1912. Tous deux des mines d'information, mais sans références.

CHAPITRE XXII

LA GUERRE

Une bagarre est simplement une réaction instinctive; elle relève donc de la psychologie. La guerre est un procédé traditionnel, que l'on adopte souvent sans animosité ni provocation, de sorte qu'elle ressortit à l'étude de la civilisation.

L'idée que l'on se fait d'ordinaire de l'Homme des cavernes, comme étant une brute féroce qui attaquait sans provocation, ne repose sur rien d'autre que l'imagination et les récits sensationnels concernant les tribus sauvages. Aujourd'hui nous savons que les sauvages ne méritent nullement ce terme : en général, ce sont des gens doux, bien disposés, qui combattent quand la coutume le prescrit, tout comme nous. Leurs méthodes et leurs mobiles de guerre nous horripilent tout simplement parce qu'ils diffèrent des nôtres. Nos méthodes et nos mobiles leur inspirent une égale horreur.

Les guerres de conquête sont inconnues d'un grand nombre de peuples. Il ne viendra jamais à l'idée d'un habitant des îles Salomon d'annexer un territoire. Les guerres commerciales sont encore plus du domaine de l'inconnu.

On nous dépeint les Noirs d'Australie comme étant les plus paisibles des Hommes. Parfois, ils vont en guerre pour venger la mort d'un des leurs s'ils croient qu'il a été tué [1]. L'état permanent de guerre commença à une époque qu'il reste à déterminer. On a insisté sur le fait qu'aucune arme n'avait été découverte dans les couches paléolithiques; mais il n'y avait guère d'attirail spécialisé à cette époque, et, en outre, nous ne savons rien de leurs objets

1. *Arunta*, 28.

de bois. Les camps étaient fortifiés à l'époque néolithique en Europe [1].

Le désir de s'assurer une victime pour le rituel est fréquemment un mobile de guerre. Il se peut qu'à l'origine la victime ait été capturée dans l'autre moitié de la communauté. Quoi qu'il en soit, le sacrifice humain est une des causes de la guerre; et il conduit aussi au cannibalisme.

On entend souvent dire que le cannibalisme était dû à l'insuffisance de nourriture animale. Une telle théorie ne tient compte que d'un aspect des choses : l'acte de manger la chair humaine; et elle néglige tout le reste, à savoir les occasions qui y donnent lieu, le rituel qui précède l'acte, l'accompagne et le suit, ainsi que les restrictions apportées à la pratique de la coutume. A Fidji, on sacrifiait des hommes lors de la mort d'un chef, du lancement d'une pirogue, de la construction d'un temple, et ainsi de suite. Le corps de la victime était offert aux dieux, et les seuls à en manger étaient le chef et les anciens. KARSTEN et quelques autres affirment que le cannibalisme était purement cérémonial en Amérique du Sud [2]. Le sacrifice humain est tout simplement une variété de sacrifice. La plupart des peuples qui le pratiquent, cependant, ne mangent pas la chair de la victime, comme ils devraient logiquement le faire ; mais les occasions du sacrifice sont les mêmes : le rituel. Les Eddystoniens y ont recours aux mêmes occasions que les Fidjiens. Les Massaï doivent aller à la chasse à l'homme après l'installation d'un chef [3].

Alors que les animaux n'éprouvent aucun ressentiment, l'Homme est non seulement un animal grégaire, mais il a aussi l'instinct de solidarité. Il ressent les torts causés à ses semblables aussi bien que ceux dont il souffre lui-même. Il se peut que ce sens de solidarité ne soit pas entièrement congénital; peut-être est-il en partie traditionnel, et fondé sur la croyance que toute la parenté a le même sang dans

1. MACCURDY, II, 46, 63.
2. KARSTEN, 33, note.
3. HOLLIS, 30.

les veines[1]. Peu importe; mais tout groupe, dont un membre a été capturé pour servir de victime, usera de représailles. La vengeance s'assouvit non seulement par la tuerie, mais par l'outrage; ce qui paraît assez incompatible avec la théorie fondamentale selon laquelle la victime est sacrifiée dans le but de favoriser la vie, et d'accroître le bien-être; néanmoins nous savons que la victime est parfois tourmentée sans aucun sentiment de vengeance; et, d'ailleurs, tout changement dans le sens d'une coutume quelconque entraîne des incongruités entre les survivances de l'ancienne méthode et les conséquences de la nouvelle.

Une variété de la chasse à l'homme a été surnommée la chasse aux têtes. Les cannibales sont anxieux de s'emparer du corps tout entier : mais les chasseurs de têtes sont d'avis que la tête est la pièce essentielle [2]. Les efforts qui sont faits en vue de préserver les têtes sous une forme ou une autre indiquent qu'il y a quelque chose d'autre que le crâne lui-même qui est recherché : c'est ce que représente le crâne ou toute autre partie de la tête, savoir : la vie. Les Indiens de l'Amérique du Nord se contentaient du scalp.

Un grand nombre de peuples font du combat un sport inauguré par un défi. C'était, semble-t-il, une pratique courante à Fidji entre tribus alliées par le *jus connubii* [3]. S'il était prouvé que la victime du sacrifice était choisie à l'origine dans l'autre moitié du groupe, cette forme de combat aurait les mêmes racines que la chasse à l'homme.

Il n'y a aucune trace de spécialisation dans certains groupes, alors que dans d'autres on en perçoit les débuts. Ainsi, à Fidji, en Polynésie et en Amérique du Nord, tous les hommes de la tribu combattent, mais il y a souvent un groupe qui mène le front. La noblesse s'adonne plus volontiers à l'art militaire. Les habitants de Samoa distinguent très nettement entre les nobles et les maîtres des

1. *Kinship and marriage*, 46.
2. Pour l'importance attribuée à la tête, voir *Origins of sacrifice*, ch. IV.
3. *Lau Islands*, 23 et s. Malheureusement un excellent exemple n'y a pas été cité. Un missionnaire aux îles Trobriand m'a raconté que des indigènes se lançaient mutuellement un défi, après quoi ils préparaient un terrain et se battaient.

cérémonies [1]. Dans l'Inde, dans la Grèce d'Homère et dans l'Europe du moyen âge, la noblesse est définitivement une caste guerrière. Ses membres ne sont pas des soldats professionnels qui combattent à la place des autres. Tout homme est un combattant, mais la noblesse prend la direction; elle est mieux armée, et vit en grande partie pour la guerre. La guerre est son sport. C'est la démocratie qui fait la guerre avec fureur et au mépris total des règles [2]. L'apparition d'une noblesse guerrière se relie probablement à la royauté exécutive, qui est avant tout d'ordre militaire [3]. Ses coutumes chevaleresques sont en grande partie dues au fait que ses guerres ne se sont pas complètement départies de leurs origines rituelles. La guerre rituelle se contente de marquer un succès. La doctrine selon laquelle le but de la stratégie serait de détruire l'ennemi, est récente.

L'accroissement des communautés va de pair avec l'accroissement de la spécialisation. Le Proche-Orient et l'Inde ont devancé l'Europe dans le développement des empires et dans la formation d'armées professionnelles. Les Grecs qui suivaient Alexandre furent étonnés de voir des paysans cultiver leurs champs entre les armées qui se livraient bataille. Rome n'eut une armée de profession que bien plus tard. Les barbares introduisirent de nouveau un état de choses plus primitif, et les armées professionnelles n'acquirent de l'importance qu'à l'époque de la Renaissance. Depuis lors, la grande masse des citoyens se détourna de plus en plus du métier de soldat jusqu'au XIXe siècle, où l'on institua de nouveau des milices sur le continent. Il y a, cependant, des signes qui indiqueraient un retour possible aux armées professionnelles et au despotisme.

Le roi doit éprouver l'efficacité de son sacre par un combat [4]. Le combat pour le trône devint une pratique régu-

1. A. Kramer, *Die Samoa-Inseln.*

2. Nitti, *The decadence of Europe;* Thucydide, spécialement le siège de Platée.

3. Ci-dessus, p. 290.

4. Ci-dessus p. 188.

lière. Les guerres orientales sont en une large mesure des conflits personnels pour la souveraineté, comme notre Guerre de Cent ans. Ce n'est pas le patriotisme qui en est le motif : le peuple combat uniquement pour seconder le dieu qui apporte la prospérité. Si le roi est tué, le peuple perd tout intérêt et accepte le conquérant. En Perse, dans l'Inde et à Ceylan, les armées se dispersaient dès que leur chef était tué, même si elles avaient le dessus [1]. Les rivaux étaient anxieux de s'emparer des insignes royaux : quiconque en était le possesseur était roi de droit. C'est ainsi que dès le IVe siècle la royauté de Ceylan dépendait de la possession de la Relique de la Dent; et quand les Anglais s'en emparèrent, ils furent reconnus comme chefs légitimes. Les Achantis croyaient que leur Tabouret d'Or contenait l'âme de la nation, et « que leur puissance, leur santé, leur bravoure, leur bien-être se trouvaient dans ce tabouret [2] ». Dans l'Inde, le cheval et l'éléphant d'Etat étaient comptés parmi les insignes royaux [3]. Les épouses du roi étaient aussi censées en former partie, dans l'opinion de la plupart. Le successeur, ou le prétendant, pouvait prendre charge de sa propre mère, mais il lui arrivait rarement, si toutefois cela lui arrivait, de cohabiter avec elle. Certainement, il cohabitait avec les autres. C'est notre vieille connaissance, le lévirat [4]. Le frère cadet prend les femmes de l'aîné, et non vice versa, parce que l'aîné ne succède pas au cadet comme chef de famille. Au moyen-âge, on ne se battait pas pour la femme du roi, mais pour son héritière; toutefois, il est fait allusion à l'ancienne coutume dans le récit, par Sir Thomas MALORY, de la rébellion de Mordred contre Arthur.

Les historiens modernes sont peu enclins à reconnaître

1. Par exemple à la bataille de Cunaxa, XÉNOPHON, *Anabase*, I, 8; R. SEWELL, *A forgotten empire* (Londres, 1900), 205; *Mhvs.*, XXXIX, 20 et s.

2. *Temple of the Tooth*, 2 et s.; RATTRAY, *Ashanti*, 289 et index sous « Golden Stool »; *Lau Islands*, 193, 209; *Mhvs.*, XXXIX, 20 et s.

3. *Mhsv.*, XXIV.

4. *Lau Islands*, Uluilakemba dans la généalogie; *Sexual life*, 114; *Mhvs.*; l. c.; 2 Samuel XVI, 22; I Rois, II, 22; *Kinship and marriage*, 104 et s., MEEK; 139. Ci-dessus p. 272.

d'autres mobiles de guerre que ceux qu'ils estiment « rationnels », du moins pour ce qui concerne leur propre peuple. Or, le terme « rationnel », à l'âge du commerce, signifie « commercial ». Il s'ensuit qu'ils sont portés à trouver des mobiles commerciaux dans toutes les guerres des peuples « rationnels », c'est-à-dire des Grecs, des Romains et des Européens modernes. A défaut de mobiles commerciaux, ils en attribuent la cause à des craintes de danger possible dans un avenir éloigné. Il est vrai que les Hommes ne savent pas toujours ce qui les pousse vraiment à la guerre. Les raisons qu'ils donnent dans leurs chroniques ne sont peut-être pas les vraies raisons; mais elles seules peuvent nous donner la clef. Leurs déclarations doivent être prises pour bases de nos conclusions, et non pas notre manière moderne, parfois trop locale, de voir les choses.

Il est hors de doute que l'annexion n'est pas un but ou une conséquence de guerre aussi manifeste que nous pouvons le croire. Les Fidjiens n'en avaient aucune idée. Le seul moyen, pour un conquérant, d'obtenir la suzeraineté sur une autre tribu consistait à devenir le représentant du dieu des vaincus. Ils lui conféraient son titre et il avait droit à leurs offrandes puisqu'il était devenu la source de leur prospérité. Il n'y avait point d'absorption de territoire conquis, mais simplement un droit au tribut. C'est ainsi que les Romains établirent leur hégémonie, en s'annexant les dieux des vaincus [1]. Le monothéisme abolit cette méthode et lui substitua l'annexion des peuples au dieu unique. Les guerres de conversion par la violence en sont le résultat.

Bibliographie

Perry (W. J.). — *The peaceful habits of Primitive communities*, dans Hibbert Journal, 1917.

Hocart (A. M.). — *Warfare in Eddystone of the Solomon Islands*, dans J. R. A. I., 1931, 301.

1. Tite-Live, VIII, 14; I, 38; VII, 31.

MACDOUGALL (Sir P. L.). — *The theory of war*, 2e éd., Londres, 1858. Un exposé lucide de la stratégie moderne.
HOMÈRE. — *Iliade.*
CÉSAR. — *De bello gallico.*
LETOURNEAU (Ch.). — *La guerre dans les diverses races humaines*, Paris, Vigot, 1895.
DAVIE (Maurice R.). — *La guerre dans les sociétés primitives*, Payot, Paris, 1931.

CHAPITRE XXIII

LE COMMERCE

L'échange de marchandises est un des plus grands progrès qui ait été accompli depuis l'agriculture. Cependant, nous savons très peu de choses sur son évolution. La raison en est que nous pensons savoir tout ce qu'il y a à savoir. Le troc paraît être un moyen tellement évident de se procurer ce dont on a besoin, qu'il ne requiert aucune explication. Du troc à l'emploi de la monnaie, il *semble* qu'il n'y ait qu'un petit pas, facile à faire. Quand un Européen voit des marchandises changer de mains, il présume qu'il n'y a là rien de plus que dans l'échange de timbres-poste entre écoliers. Ainsi nous tournons dans un cercle vicieux d'ignorance [1].

Il est des peuples qui ne connaissent même pas le troc, par exemple les Fidjiens et les Polynésiens. Cela seul suffit à renverser l'explication simpliste « du troc à la monnaie ». Dans ces pays, la circulation des marchandises se fait en grande partie de la manière suivante : chacun va chez son voisin lui demander ce dont il a besoin. MALINOWSKI propose d'appeler ce système la « sollicitation ». Le mot « tapage », bien qu'il soit de l'argot, exprime mieux l'idée. Dans aucune société on ne peut se passer de « taper » son semblable; c'est purement une question de degré. Dans nos cités, la pratique en a cessé presque complètement. A Fidji,

1. « Le commerce silencieux » est une forme de troc dans lequel les parties ne se rencontrent pas; mais l'une d'elles laisse ses marchandises en un lieu convenu, où l'autre vient en prendre possession, laissant en échange l'équivalent (SELIGMAN, *The Veddahs*, 33, 93; KNOX, 62 (98); HÉRODOTE, IV, 196). DRIBERG pense que « le troc a eu pour point de départ, le commerce silencieux » (*At home with the Savage*, 123), mais il n'avance aucune preuve à l'appui de cette *origine*. Un peu de réflexion suffira à faire voir que cette dérivation est tout à fait impossible.

c'est la base de tout échange, car un village n'est qu'une grande famille; et chacun « tape » tous les autres, de sorte qu'ils sont tous quittes en fin de compte. On tape même des propriétés et des enfants. Il est cependant des limites à cette pratique, imposées par des règles reconnues de bienséance et d'amour-propre [1].

C'est le rituel qui fait circuler la richesse sur une grande échelle. Chaque naissance, chaque initiation, chaque mariage et chaque mort font circuler des offrandes de nourriture et de produits fabriqués; c'est le cas du prix d'achat de la mariée, en particulier [2]. Cette coutume a laissé ses traces dans nos cadeaux de baptême, de mariage, d'anniversaire, ainsi que dans nos couronnes funéraires, nos quêtes à l'église, et ainsi de suite; toutefois, ces dépenses ne jouent pas un rôle important dans notre système économique; ce sont des peccadilles. C'est le contraire chez les nations qui ne connaissent pas le troc. A Fidji, les échanges entre villages et tribus prenaient la forme de dons cérémoniaux qu'un groupe faisait à l'autre, et que le premier recevait en retour du deuxième. Les habitants des îles Samoa faisaient présent de nattes fines, alors que les Fidjiens leur donnaient des dents de baleine. Les « orateurs », ou maîtres des cérémonies, avaient coutume de faire divorcer leurs chefs et de les marier de nouveau en vue de se procurer des nattes fines qui venaient du clan de la mariée [3]. Ainsi le rituel se subordonnait au lucre.

C'est une caractéristique de ces échanges cérémoniaux que chaque côté rivalise de générosité avec l'autre. C'est un match entre deux groupes de parents, une des formes que prend l'épreuve entre clans reliés par le *jus connubii* [4]. En Amérique du Nord, on appelle ces échanges

1. Hocart, *The wrong turning*, dans Hibbert journal, XXXI (1933), 243; Malinowski a surnommé « loi de réciprocité » l'insistance que l'on met à obtenir un « quid pro quo »; mais il est regrettable de se servir du mot « loi » pour désigner une tendance.

2. Ci-dessus p. 208-209.

3. Krämer, *Die Samoa-Inseln*, I, 28 et s., 35 et s.

4. Ci-dessus p. 286-287.

potlatch, terme qu'il serait commode de conserver dans le langage technique.

Le roi, en sa qualité de chef du rituel d'Etat, est aussi un agent important de la circulation de la richesse, puisqu'on lui fait de riches offrandes, et que, d'autre part, on s'attend à ce qu'il soit libéral. Nos propres dons royaux ne sont qu'une goutte dans l'océan; mais dans de petites communautés, comme celles de Fidji, ou de la Grèce d'Homère, où le roi est le chef de dix mille âmes seulement, ou même de mille, il en est tout autrement. Le chef fidjien faisait circuler la richesse, non seulement à l'intérieur de sa tribu mais aussi entre nations. J'ai vu dans les collines des bois à kava qui avaient été donnés en offrande par le chef de Lau au suzerain à Mbau, et qui avaient passé des mains de ce dernier à celles de ses alliés sur les collines. De même, dans la Grèce d'Homère, on aurait pu voir parmi les trésors d'un roi, des coupes, des épées et d'autres objets précieux provenant d'un autre trésor royal, sous forme de dons que l'hôte fait à son invité ou qu'il reçoit des mains de ce dernier [1].

Dans l'archipel de la Nouvelle-Géorgie, les indigènes donnent des anneaux faits de coquilles de peignes en échange de porcs, de noix et d'autres aliments, et la valeur de ces anneaux est fixée par la tradition.

Il reste encore à expliquer l'origine de cette monnaie et d'autres analogues. Les raisons d'ordre « économique » ou « rationnel » ne suffisent pas à expliquer tous les faits [2]; et cela n'est pas étonnant, puisqu'un grand nombre de peuples n'ont pas encore réparti leur recherche générale de la vie en départements distincts tels que celui de l'économie, de l'agriculture, de la procréation, de la médecine, du gouvernement, etc. Il s'ensuit qu'écrire un traité sur « l'économie primitive » est faire preuve d'un manque total de compréhension du sujet; c'est, en effet, attri-

1. *Odyssée*, IX, 228; VIII, 544 et s.; et passim; HOCART, *The divinity of the guest*, C. J. Sc., I, 125.

2. Notre monnaie paraissait tout à fait irrationnelle aux Tonganais (MARINER, I, 248).

buer nos idées de différenciation à une société qui ne les possède pas, et qui n'a encore que la notion de coopération généralisée en vue d'accroître le bien-être [1].

Il est à remarquer qu'on sait aujourd'hui d'une manière positive que tous, ou presque tous, les objets servant de monnaie sont ou ont été employés comme sources de vie, ou réceptacles d'esprits. En Nouvelle-Géorgie, on se sert de la monnaie de coquillage pour y loger les esprits. Il en était de même de la natte fine des Tonga. La dent de baleine du Fidjien sert exclusivement au rituel : on ne la donne jamais sans faire une prière. La même remarque s'applique à son équivalent néocalédonien qui, nous le savons, représente le souffle de vie [2]. Nous avons déjà vu employer dans le rituel, parfois nettement comme sources de vie, de l'or, de l'écaille, des canines (les canines de chien servent de monnaie dans la partie orientale des îles Salomon, alors qu'aux Nouvelles-Hébrides, ce sont celles du porc), du sel (employé en barres, comme monnaie, en Abyssinie) [3], du bétail (dans la Grèce d'Homère, et en Afrique). Les caoris sont en usage de la Chine au Niger. Même le fer, bien que jugé de mauvais augure en certains pays, était employé dans la médecine, comme charme, et aussi comme monnaie. (Dans certaines régions de l'Afrique, la monnaie prend la forme de lames de pioche.) [4] Les pièces de monnaie les plus anciennes portent des symboles rituels, ou bien la tête du dieu ou du roi, qui s'équivalent mutuellement [5]. L'hypothèse la plus simple, c'est que les diverses monnaies ont tiré leur valeur et leur prestige de leurs vertus vivifiantes.

Perry attribue l'expansion des civilisations anciennes, en une large mesure, à la recherche des sources de vie, en particulier à celle de la nacre [6]. Il n'est pas douteux qu'il

1. Par exemple Raymond Firth, *Primitive economics in the New Zealand Maori*, Londres, 1929.

2. Ci-dessus p. 175.

3. G. Montandon, *Au pays Ghimirra* (Paris, 1913), 196 : fig.

4. Friend, 50; César, *B. G.*, V, 12.

5. Hocart, *Money*, C. J. Sc., I, 85.

6. Autrefois des perles. Voir *Children of the Sun*, index sous « pearl ».

y a eu des courses à la nacre, comme il y a de nos jours des courses à l'or; mais nous n'avons aucune raison de croire qu'elles aient laissé des traces plus permanentes que leur équivalent moderne. C'est la *circulation* constante et régulière des nécessités de la vie, y compris les sources de la vie, qui constitue le fait primordial dans l'évolution de la civilisation; notre vie ne dépend pas tellement de la recherche des objets de luxe, que de celle de la nourriture, des métaux et des pierres, dont l'équivalent dans nos temps modernes est le blé, la viande et des articles tels que le caoutchouc, les phosphates, etc.

L'archéologie est en train d'accumuler des preuves que de grandes expéditions commerciales étaient déjà entreprises à une époque fort reculée. Les métaux, particulièrement le bronze, fournissent la preuve que, dès les premiers âges, les hommes étaient prêts à entreprendre de longs voyages pour chercher ce qu'il leur fallait; l'étain, en effet, n'est pas un métal très répandu, et le monde ancien devait s'en approvisionner principalement en Cornouailles et au Nord-Ouest de l'Espagne. La présence, dans une tombe égyptienne de la IIIe dynastie, d'une croûte rouge insoluble dans une solution d'antimoine, semblerait prouver que, dès l'an 3.000 avant notre ère, l'or de la Transylvanie trouvait son chemin en Egypte [1].

Le fait est que, comparé aux hommes de quelques autres races, l'Européen a toujours été un navigateur timoré. Il ne s'est jamais aventuré au loin avant de découvrir la boussole. Par contre, un grand nombre de prétendus sauvages s'exposèrent à des risques qui l'épouvantent; et actuellement il s'efforce de son mieux de les en empêcher au moyen de lois bienveillantes fondées sur le principe de la « sécurité avant tout ». Le Polynésien avait l'instinct de la navigation dans le sang, et, jusqu'à nos jours, les habitants des îles Wallis s'embarqueront pour des expéditions lointaines dans les plus frêles pirogues, quand ils sentent l'appel de la mer. L'Européen, incapable de

1. Peake & Fleure, *Priests and kings*, 14.

comprendre une pareille indifférence aux risques, continue de fonder ses théories concernant les migrations en Polynésie sur la supposition que les habitants, étant des sauvages, n'auraient pu atteindre ces régions qu'accidentellement, poussés par des vents contraires, mais jamais de propos délibéré en vue d'explorer l'océan. Néanmoins, les mythes parlent constamment de migrations entreprises délibérément au delà des mers.

Les habitants des îles Marshall avaient des cartes faites de bouts de bois arrangés en forme de gril. Des nervures de feuilles de cocotier disposées en courbe et transversalement indiquaient les courants, et les îles étaient représentées par des caoris.

La civilisation ne stimule pas l'esprit d'aventure, mais celui de sécurité. Nous voyageons beaucoup parce que les voyages ne présentent plus de dangers. Le Polynésien, et même nos ancêtres du moyen-âge, ne voyageaient pas aussi loin dans l'espace, ce qui n'empêche qu'ils étaient en esprit de plus grands voyageurs que nous : ils n'avaient pas les moyens matériels de parcourir des distances aussi longues, mais ils étaient plus aventureux. La méconnaissance de ce trait de leur caractère a été un des plus grands obstacles à la compréhension du progrès de la civilisation et des influences réciproques des peuples.

Bibliographie

Malinowski (B.). — *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, 1922. Un brillant exposé, quoique trop diffus, du commerce rituel dans les îles Trobriand.

Ridgeway (Sir W.). — *The origin of metallic currency and weight standards*, Cambridge, 1892. Le travail d'un savant et d'un archéologue qui a le talent de ne jamais être ennuyeux.

Schneider (O.). — *Muschelgeld-Studien*, Dresde, 1905. A son utilité comme livre de références si l'on sait s'en servir avec prudence, comme il en est du reste de tous les ouvrages basés uniquement sur des connaissances de musées.

Clay (A. Th.). — *Business documents of Murashû Sons*. Department of Archæology, Univ. of Pennsylvania, sér. A, vol. 10, 1893. Les transactions babyloniennes de la seconde moitié du ve siècle avant notre ère.

Burns (A. R.). — *Money and monetary policy in ancient times*, Londres, 1927. A passé au crible toute la littérature sur ce sujet.

Laum (B.). — *Heiliges Geld*, Tubingue, 1924.

Schurtz (H.). — *Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes*, Weimar, Felber, 1898.

Graebner (F.). — *Handel bei den Naturvölkern*, dans Andrees Geographie des Welthandels, I, 1909 (2e éd.).

Thilenius (G.). — *Primitives Geld*, dans Archiv für Anthropologie, nouv. série, XVIII, 1920.

CHAPITRE XXIV

LE LANGAGE

Le langage est le seul département de la civilisation dont l'étude ait été réduite à une science. La philologie comparée devrait servir de modèle aux autres branches de l'histoire de la civilisation.

La parole est bien plus ancienne que le commun ancêtre de toutes les races modernes [1]. On ne peut en tirer qu'une conclusion, à savoir que toutes les langues, sans exception, dérivent d'une source commune. Autrement, il nous faudrait supposer que les différentes branches de l'humanité ont renoncé au langage de leur commun ancêtre pour en créer, chacune, un autre entièrement nouveau. De telles interruptions sont inconnues dans l'évolution. Les Hommes ne créent jamais de nouvelles langues : ils ne font qu'adapter les anciennes à des besoins nouveaux. Les langues artificielles comme l'Esperanto sont des exceptions qui confirment la règle; car elles se basent sur des langues existantes, et plus elles s'en éloignent, plus elles sont condamnées à disparaître.

Comment se fait-il que les maîtres de philologie comparée n'aient jamais pu découvrir d'affinités entre deux familles aussi proches que l'aryen et le sémitique, cela dit sans parler de l'aryen et de l'iroquois? C'est qu'ils ont cherché des indications exclusivement dans les mots : ils ne veulent pas entendre parler d'affinités s'ils ne peuvent identifier avec certitude un nombre suffisant de mots. Ils refusent d'admettre que deux langues soient proches parentes si la *structure* des deux est à peu près la même. Les manières d'exprimer une idée, disent-ils, sont limitées; et par con-

1. Ci-dessus p. 47.

séquent, il se peut qu'il y ait des ressemblances accidentelles. Mais est-ce que ces manières de s'exprimer ne sont pas limitées précisément en raison du fait que c'est très récemment que toutes les langues modernes ont divergé de la source primitive? Des espèces éloignées, comme les chiens, les singes, les oiseaux, et les fourmis ont une sorte de langage; mais leurs méthodes de s'exprimer sont tellement éloignées des nôtres que nous n'avons point de clef pour leurs systèmes; et pourtant, il est hors de doute qu'ils peuvent se communiquer des renseignements, très détaillés dans certains cas. Il doit y avoir plus de façons de s'exprimer qu'on ne se l'imagine dans notre tradition.

La structure est beaucoup plus permanente que les mots; en effet, celui qui apprend une autre langue que la sienne se rend facilement maître du vocabulaire; mais il lui arrive rarement d'en posséder aussitôt la structure : pendant longtemps il continuera à s'exprimer avec ses nouveaux mots suivant ses vieilles tournures. La structure est une meilleure base de classification; mais tant que les maîtres de philologie comparée n'auront pas compris cela, nous devrons nous contenter des classifications basées sur les mots.

Les philologues ont fait preuve de plus grande sagesse que les archéologues et les anthropologues en commençant par leur propre langue. C'est ainsi que la famille la mieux connue est celle à laquelle appartient notre langue maternelle, à savoir l'Aryen [1]. Nos plus anciens matériaux d'étude sont les Védas de l'an 1.000 environ avant notre ère. Ensuite viennent le perse, le grec, le latin, le celte, le germain et le slavon. Du lithuanien, nous n'avons rien avant le XVIe siècle, et cependant ce lithuanien est, à certains égards, plus primitif que le latin du Ier siècle avant notre ère. HROZNY pense que l'héthéen est une branche de

1. Je reviens au bon vieux terme. On ne comprendra jamais pourquoi on lui a substitué des composés aussi encombrants que Indo-Européen ou Indo-Germanique, tant qu'on n'aura pas pénétré la psychologie du spécialiste. Le terme d'Aryen était un de ces heureux malentendus qu'on aurait pu laisser tranquillement subsister.

l'aryen, et son opinion gagne du terrain. S'il a raison, l'héthéen en serait la langue la plus ancienne.

Les maîtres de philologie comparée commencèrent par l'étude des langues dont ils pouvaient suivre l'histoire au cours de longues périodes; ainsi, ils purent constater comment les mots se sont transformés; et ils se servirent des connaissances acquises de la sorte pour formuler leurs hypothèses sur les origines. Ils procédèrent du connu à l'inconnu. Ils furent donc en mesure de découvrir beaucoup de particularités sur le vocabulaire et la structure de la langue perdue d'où sont dérivées les langues historiques répandues entre l'Irlande et l'Inde septentrionale. Par dessus tout, ils purent *expliquer* ces langues.

La famille kamito-sémitique s'étend à côté de l'aryenne. Elle peut se vanter, avec la langue sumérienne, de posséder les écrits les plus anciens. Elle se divise en deux groupes principaux. Le sémitique comprend le phénicien, l'hébreu, l'assyrien et le babylonien sémitique; l'arabe a été le plus lent à se développer. Le bloc kamitique prévalait, à une certaine époque, dans l'Afrique septentrionale, depuis la Somalie au Sud-Est jusqu'aux îles Canaries à l'Ouest; mais il a été refoulé par l'invasion arabe, à la suite de quoi se formèrent des îlots de langue berbère ou de dialectes connexes [1]. L'Egyptien de l'antiquité paraît être un produit mélangé du kamitique et du sémitique. Dès sa première apparition, c'est une langue pleinement développée possédant des noms, adjectifs, verbes, pronoms, démonstratifs, adverbes, des genres et des nombres.

L'aryen et le kamito-sémitique ont été classés parmi les langues à flexion parce qu'ils possèdent tous deux des racines et des terminaisons; mais ces racines (dans les langues plus anciennes) ont une existence purement idéale. Ainsi, en français, il y a la racine *aim*, bien que celle-ci ne se trouve jamais seule, mais toujours suivie d'une terminaison, comme *aimer*, *aime*, etc. De même, ces terminaisons n'ont point d'existence indépendante. Par contre,

1. Ci-dessus p. 31.

les langues agglutinantes possèdent des radicaux et des terminaisons qui ont une existence indépendante. L'équivalent tamil de la phrase « le bâton tombe » est « bâton tomb-il »; et pour « dans la maison », on dit « maison-lieu ». A l'autre extrême opposé des langues flexionnelles se trouvent les langues isolantes : celles-ci ont des radicaux invariables, point de suffixes, et elles ont en outre la particularité de ne pas marquer nettement les rapports grammaticaux. Un Chinois dira : « Maison avoir père sévère, bien bon servir lui »). L'anglais a actuellement la même tendance; il ne peut plus être considéré comme étant une langue flexionnelle.

Cette classification n'est pas satisfaisante, parce qu'elle n'est pas génétique. L'anglais est dérivé d'une langue flexionnelle; et cependant, ses radicaux ont maintenant une existence indépendante, par exemple « love », « book », etc. Les classifications doivent marquer la dérivation lorsqu'il s'agit de tracer l'évolution. Néanmoins, cette classification peut contenir les rudiments d'une classification génétique basée sur la structure et la fonction. Les mots sémitiques ne sauraient s'identifier avec les mots aryens; mais, assurément, ce n'est pas une pure coïncidence que les deux familles flexionnelles se trouvent être voisines l'une de l'autre. En outre, l'aryen primitif se rapproche davantage du sémitique dans bon nombre de ses caractéristiques que les langues qui en sont dérivées. Ainsi, il attache peu d'importance au temps du verbe, mais énormément au mode. Il exprime habituellement le mode, le temps et le cas par une modification de la voyelle, ce dont nous avons une survivance dans l'anglais *come-came*, *foot-feet*. Le sémitique a développé cette caractéristique à un haut plus degré. Ainsi, plus on remonte aux origines, plus ces deux familles semblent se rapprocher quant à leur *structure*.

Les langues isolantes forment une masse compacte divisée en trois groupes : le chinois, le tibéto-birman et le taï, la langue du Siam. On pense que ces langues sont parentes. On les croyait primitives, parce qu'à nos yeux

elles paraissent si gauches; mais on admet aujourd'hui qu'elles représentent un stade avancé d'évolution. Leurs mots sont réduits à des monosyllabes. Etant donné que le nombre de monosyllabes possibles est limité, un grand nombre de mots se ressemblent; toutefois ces homonymes ne sont pas aussi nombreux qu'on pourrait le croire, car leur sens varie selon le ton de la voix. Nous exprimons des différences de sens par la modulation de la voix avec laquelle nous prononçons des mots comme « vraiment », « oui », etc. C'est sans doute une caractéristique du langage primitif de l'Homme; mais les langues isolantes ont poussé cette pratique à son extrême limite, tandis que l'aryen et le sémitique ont réduit l'emploi du ton à son minimum. Les langues agglutinantes se sont infiltrées entre les deux autres groupes et se sont aussi répandues alentour; mais elles ne sont pas du tout homogènes, de sorte que le terme qui les désigne n'a aucune valeur. Il faudrait les classifier selon leur structure.

Le basque est la seule des langues pré-aryennes qui ait survécu en Europe. Le finno-ougrien, comprenant le finnois et le hongrois, est arrivé plus tard de l'Asie, où il est encore parlé dans le Nord-Ouest.

Le turc est le dernier venu en Europe. Il s'étend jusqu'au Turkestan et à la région sud-ouest de la Sibérie. Il a des affinités avec le mongol et le toungouz dans le Nord-Est de la Sibérie. L'extrême Nord-Est est occupé par une famille de langues comprenant le tchouktchi, le kamtchadale et le koriak.

Le japonais et le coréen se tiennent à part.

Le sumérien est la langue la plus ancienne de la basse Mésopotamie.

Les quatre principales branches du dravidien, à savoir le tamil, le malayalam, le canara et le télougou, ont été, de toute évidence, déplacées vers le Sud, laissant de petits îlots dans les Provinces du Centre, dans le Bengale, et le Brahui dans le Béloutchistan. Le cinghalais est classé parmi les langues aryennes à cause de son vocabulaire, mais sa structure est certainement dravidienne.

Le dravidien lui-même a, semble-t-il, pris la place de langues plus anciennes, qui ont laissé des traces, éparpillées çà et là, par exemple le mounda à Calcutta. Quelques autorités rattachent ce groupe au mon-khmer qui, à une époque reculée, formait une masse compacte en Indochine. On a surnommé ce groupe austro-asiatique.

Cette poussée générale vers l'Est a déplacé la famille malayo-polynésienne, aussi connue sous le nom d'austronésienne. Actuellement, la seule partie du continent où elle se raccroche est constituée par la Presqu'île de Malacca; mais elle s'est répandue au-delà des mers jusqu'à l'île de Pâques et à Madagascar. Elle se divise entre les branches suivantes : l'indonésien, dont le malais est le mieux connu, le polynésien, le micronésien, le mélanésien et le malgache. Quelques langues qui précédèrent l'austronésien lui survivent encore çà et là. On les englobe sous la dénomination de langues papoua; mais comme elles ne sont pas d'une seule et même famille, on devrait les considérer comme non classifiées [1].

On pense voir une certaine unité entre les langues australiennes, mais nous n'en possédons que peu de matériaux. L'aranda, à en juger par un examen superficiel, présente de grandes ressemblances structurales avec le dravidien.

Le bantou s'étend sur presque la totalité de l'Afrique au Sud d'une ligne qui va du Golfe de Guinée au Sud de la Somalie. Des langues plus anciennes ont survécu à l'extrême Sud parmi les sauvages de la brousse, les Hottentots et les Négrilles. Les langues qui prévalent entre le kamitique et le bantou sont si peu homogènes que leur unité est matière à spéculation plutôt que chose prouvée. On les englobe toutes sous l'appellation de soudanaises. Quelques-unes d'entre elles sont tonales, comme le chinois, mais pas monosyllabiques.

En Amérique, RIVET a compté 123 groupes entre lesquels on n'a découvert aucune affinité. Il propose comme

1. Le Père W. SCHMIDT rattache le groupe austro-asiatique à l'austronésien. Voir cependant W. F. de HEVESY, *On W. Schmidt's Munda-Mon-Khmer comparisons*, dans BULL. SCHOOL OR. STUDIES, VI, 187.

explications : 1° l'extinction d'un grand nombre de tribus avant qu'on ait commencé à étudier les langues américaines ; 2° la très faible densité de la population ; 3° l'absence de langues prépondérantes comme celles qui, de temps à autre, se sont propagées dans l'Ancien-Monde.

En attendant le jour où ceux qui s'occupent de philologie comparée porteront leur attention sur la structure des langues plutôt que sur les sons, nous ne pouvons que proposer quelques bien maigres conclusions concernant la langue de l'Homme primitif. Celle-ci a dû certainement avoir des pronoms et des démonstratifs, puisqu'on les trouve dans tous les parlers dérivés ; mais elle n'avait pas d'articles, car cette partie du discours n'a paru que sur le tard, même dans l'aryen; et encore de nos jours, le russe n'en possède point. La copule est aussi un développement très tardif et local qui ne se trouve pas dans le sanscrit et le russe. Dans le langage primitif, le verbe, le nom et l'adjectif ne se distinguaient pas encore, car cette distinction n'existe pas de nos jours dans bon nombre de langues.

Il semble naturel de se servir de ses doigts pour compter, de sorte qu'on a accepté le schéma suivant d'évolution pour la numération : la coutume de compter sur les doigts d'une seule main : système quinaire; sur ceux des deux mains : système décimal; sur les doigts et les orteils : système vigésimal. La succession des événements, cependant, indique que le système décimal est assez récent dans certaines parties du monde, et qu'il n'est pas le plus ancien en Europe.

On rapporte qu'il existe une numération binaire au Queensland, c'est-à-dire un système selon lequel on compte : un, deux, deux-un, deux-deux, et ainsi de suite [1]. Les Kamilaroi ont un système quaternaire, où quatre est un redoublement de deux [2]. Le système quaternaire a laissé des traces en aryen; car, en latin, en grec et en védique, le mot huit est un duel, comportant un radical qui signifie

1. W. E. Roth, *Ethnological studies among the North-West Central Queensland aborigines*, Londres, 1897, 26.
2. Selon Tylor, *Primitive culture*, 221.

deux [1]; en outre, les nombres jusqu'à quatre se déclinent (dans certaines langues aryennes), mais en dessus ils restent invariables, sauf huit. Ce système doit être considéré comme ayant un certain rapport avec l'usage rituel du nombre quatre [2].

Un système quinaire se rencontre aux Nouvelles-Hébrides [3]. Leur mot pour cinq est généralement *lima*, qui signifie « main » en indonésien. Cela semblerait indiquer que ce système est basé sur les cinq doigts de la main. Pourtant, le système indonésien est décimal, de sorte que ceux qui le connaissaient n'ont pas pu en introduire un autre, quinaire; et d'autre part, les autres nombres, deux, trois, quatre sont également indonésiens en général. Manifestement, l'indonésien n'a fourni que de nouveaux termes, y compris *lima*, à un système plus ancien. Ce n'est certes pas dû à une coïncidence qu'à Malekula [4] et souvent parmi les habitants du bas Fidji, le nombre rituel soit cinq et non pas quatre. Dans l'Inde brahmanique, quatre a la préséance sur cinq : on interprète ce dernier nombre comme représentant les quatre points cardinaux et le zénith [5].

Le nombre dix n'est pas commode; et pourtant, il a prévalu sur tous les autres comme base de numération. Dans l'Inde, il représente les huit points de la boussole plus le zénith et le nadir.

Nous préférons toujours compter les œufs par douzaines, et nous divisons notre pied en douze pouces.

La situation génétique du système vigésimal est obscure. On prétend qu'il existe chez les habitants des îles Loyalty; mais, au vrai, leur système est un système quinaire. La numération vigésimale a laissé ses traces dans notre terme « score », vingtaine, ainsi que dans le soixante-dix et le quatre-vingts français. Comme cela ne vient pas du latin, ce doit être un développement ultérieur, ou alors on doit

1. *Octo, okto, astau.*
2. Ci-dessus p. 177.
3. R.-H. Codrington, *The Melanesian languages,* Oxford, 1885.
4. D'après ce que me dit Layard.
5. Ci-dessus p. 290.

l'attribuer à un système pré-romain ou même pré-aryen qui se serait imposé au dialecte littéraire, mais pas au suisse ou au belge.

Quarante est un nombre rituel important chez les Sémites.

Les Babyloniens avaient un système à base de soixante, et JEFFREYS a découvert chez les Igbo une numération sexagésimale pour compter les caoris.

Il ne semble pas que trois et sept, bien que d'une grande importance au point de vue du rituel, aient servi de base à des systèmes de numération [1]. Le nombre trois paraît avoir eu une certaine influence à l'âge du Fer en Europe [2]; et il joue un grand rôle dans le Brahmanisme, aussi bien que dans le Bouddhisme et dans le Christianisme [3]. Sept a pris la préséance sur le quatre plus ancien dans le Bouddhisme et l'Hindouisme, et on en a retrouvé des traces jusqu'aux lointaines îles Fidji [4]. Il semble que cette mise en valeur du sept soit d'origine sémitique.

Les langages par gestes ont peu d'importance. On n'en a jamais fait une étude comparée.

Dans l'écriture, les centres corticaux qui contrôlent les mouvements des yeux et des mains se combinent avec ceux qui dirigent la parole. Les rayures, la gravure, la peinture, l'impression, qui furent toutes découvertes au cours de la recherche d'autres résultats, ont été mises au service de la parole.

Comme le philologue, le paléographe refuse de reconnaître une parenté entre deux écritures à moins qu'il ne puisse en identifier les signes. Or, nous savons qu'un système d'écriture peut dériver d'un autre quand même il n'emprunterait pas un seul signe à ce dernier. C'est ainsi que la sténographie a inventé des signes entièrement nouveaux dont le seul but est la rapidité. Cependant, même

1. Ci-dessus p. 177.
2. MACCURDY, II, 279.
3. Ci-dessus p. 186.
4. Hon. Charles DUNDAS, *History of the Kitui*, dans J. R. A. I., XLIII, 527; CHRISTIAN, *Caroline Islands*, 319; P. Sixtus WALLESER, *Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Yap*, dans ANTHROPOS, VIII (1913), 622, 626; SKEAT, *Malay Magic*, 50.

si nous n'avions pas l'histoire de cet alphabet, nous pourrions conclure qu'il tire son origine de l'alphabet ordinaire en raison de l'énoncé des mots. Ici, également, la structure est plus permanente que les détails.

Nous ne sommes pas le seul peuple suffisamment doué d'intelligence pour découvrir un nouvel alphabet en nous basant sur un autre plus ancien. Chaque fois que l'écriture sanscrite ou l'écriture pali ont été introduites dans des pays parlant une autre langue, elles ont inspiré la découverte d'alphabets entièrement ou partiellement nouveaux. Les Siamois, les Tibétains et les Birmans ont dû changer un alphabet destiné à une langue flexionnelle pour l'adapter à une langue tonale et isolante. Nul ne saurait découvrir, au seul aspect des lettres dravidiennes, une affinité quelconque entre ces dernières et celles des dialectes de l'Inde septentrionale; et cependant il serait impossible de mettre en doute cette parenté même si nous n'avions que la structure de ces langues pour nous guider. Heureusement nous en avons toute l'histoire.

Le paléographe répond à cela que les ressemblances structurales peuvent fort bien être dues au hasard. Mais l'histoire de l'écriture montre clairement que les améliorations, pour ne pas parler d'invention, sont loin d'être évidentes. Les Egyptiens savaient qu'on pouvait se servir d'un signe pour exprimer un son ou une syllabe; et cependant, ils n'ont jamais fait de leurs hiéroglyphes un alphabet phonétique, ou même syllabique. Ils continuaient à se servir de leurs signes pour exprimer indifféremment des mots, des syllabes ou des sons, d'une manière déconcertante pour nous [1]. La belle simplicité, qui exerçait un si grand attrait sur les Grecs, n'avait point de charme pour les Egyptiens. Ils s'intéressaient davantage à la calligraphie qu'à la commodité, et, en outre, ils furent liés, au début par des précocupations de rituel, plus tard par un conservatisme invétéré.

1. A. Gardiner, *Egyptian Grammar* (Oxford, 1927); A. Erman, *Aegyptische Grammatik* (Berlin, 1902), J. Farina, Grammaire de l'ancien égyptien (Payot, Paris, 1927).

Jusqu'à une époque assez récente, on se servait d'hiéroglyphes à l'île de Pâques. Les signes, pour autant qu'on peut les interpréter, représentent des mots ou des idées, pas des sons [1].

Dans l'alphabet chinois aussi, chaque signe représente un mot, et pas un son ou une syllabe. Les signes n'ont plus l'aspect d'images, contrairement à ce qui s'est passé en Egypte où ils ont toujours conservé cet aspect.

Il est évident que le système égyptien avait déjà une longue histoire avant la première forme que nous lui connaissons. La même remarque s'applique au sumérien le plus ancien qui nous soit connu, puisqu'on y voit déjà des signes qui représentent des sons aussi bien que des mots et des idées [2]. Il est donc fort possible que les signes que peignaient les Aziliens sur leurs cailloux fussent un genre d'écriture [3].

Les Grecs firent un grand progrès en abolissant toutes les inconséquences résultant de la préservation d'un ancien système à côté du nouveau, pour ne plus reconnaître qu'un seul principe.

Le système indien aussi est phonétique, mais bien supérieur au Grec, ainsi qu'au nôtre, dans son arrangement scientifique. Les spécimens les plus anciens en sont conservés sur les colonnes d'Asoka et datent d'environ 250 avant notre ère. Les caractères sont l'idéal même de la simplicité; ils ont été gâtés plus tard par une calligraphie un peu trop fleurie. Les paléographes attribuaient une origine sémitique à l'alphabet indien. Naturellement, à peine eut-on découvert la civilisation de l'Indus de Mohenjo-Daro, qu'on tenta de faire dériver l'alphabet en question des signes pictoriaux mis à jour dans ces antiques cités. Mais comme ceux-ci n'ont pas encore été déchiffrés, cette tentative est pour le moins prématurée [4].

1. S. H. Ray, *Notes on inscribed tablets from Easter Island*, dans Man, 1932, nº 192.

2. C. Gadd, *A Sumerian reading-book* (Oxford, 1924), 9.

3. Ci-dessus p. 178; Maccurdy, II, 5 et s.

4. S. Langdon dans J. Marshall, *Mohenjo-Daro*, 3 vol. (Londres, 1931), II, 423.

Les paléographes et les grammairiens sont enclins à écarter tout mobile autre qu'utilitaire dans la création et la modification des alphabets. Mais toute théorie sur l'origine de l'écriture doit tenir compte de tous les faits, y compris des associations rituelles. Les lettres sont généralement tenues pour sacrées; d'où le terme de hiéroglyphe ou gravure sacrée. L'alphabet sanscrit s'appelait *Brahmi*, c'est-à-dire la déesse de la parole, ou encore l'écriture du dieu Brahma. Sa forme ultérieure, qui est celle dont on se sert actuellement en imprimerie, a reçu l'appellation de *devanagari*, qui veut dire écriture urbaine des dieux. On attribue généralement une origine divine à l'écriture, par quoi on entend tout simplement qu'elle était employée par des hommes qui s'identifiaient avec les dieux, comme tous ceux qui prennent part au rituel [1]. Tous les faits connus indiquent qu'à l'origine les signes étaient employés comme instruments de vie et de prospérité, et que leur emploi comme moyen de communication est un emploi dérivé. La fonction actuelle de l'écriture en Europe ne peut nous donner aucune indication sur sa fonction originelle.

Le mot écrit a encore plus de pouvoir dans le rituel que la parole.

Nos nombres nous viennent de l'Inde par l'intermédiaire des Arabes.

L'imprimerie remonte au Paléolithique supérieur. On produisait des empreintes de mains sur les murs des cavernes [2]. Les habitants des îles Hawaï se servaient de petits bouts de bois pour imprimer des bordures sur leurs vêtements d'écorce. Ceux de Tahiti obtenaient des empreintes à l'aide de feuilles [3]. A une époque très reculée, on imprimait des caractères sans encre sur la poterie. C'est ainsi que les Babyloniens imprimaient sur de l'argile. Mais l'usage de l'encre pour imprimer l'écriture n'a été découvert que par les Chinois, et c'est très tard que nous en avons

1. Ci-dessus p. 171.
2. Ci-dessus p. 190.
3. H. Balfour me dit qu'il a acquis la certitude que ces méthodes datent d'avant la venue des Blancs.

pris connaissance. Nous avons été incapables de penser à faire des gravures sur bois pour atteindre ce but; les Chinois y ont pensé. Par contre, nous parvînmes à améliorer leur méthode au moyen de caractères de fonte; les Chinois n'eurent pas cette idée. Il arrive constamment dans l'histoire de l'invention qu'un peuple commence mais ne puisse continuer; un autre continue, mais il ne peut commencer.

Grâce aux progrès mécaniques et chimiques, il est maintenant possible de fondre rapidement des plaques entières d'écriture, de sorte qu'avec notre linotype nous sommes revenus à la méthode chinoise, sauf que nous nous servons de métal au lieu de bois.

Bibliographie

Darmesteter (A.). — *La vie des mots*, 7e éd., Paris. Traduit en anglais sous le titre de *The life of words*, Londres, 1886. Ce livre délicieux est capable d'entraîner le lecteur à une étude ardue et impopulaire. On peut en dire autant de :

Wright (Mrs E. M.). — *Rustic speech and folk-lore*, Oxford, 1913. Le lecteur pourra alors se préparer à lire :

Giles (P. A.). — *A short manuel of comparative philology*, 2e éd., Londres, 1901. Malheureusement épuisé; mais il y a aussi :

Meillet (A.). — *Introduction à l'étude des langues indo-européennes* Paris, 1903.

Meillet (A.) & Cohen (M.). — *Les langues du Monde*, Paris, 1914. Une revue de toutes les familles linguistiques faite par des experts en chacune d'elles.

Muller (Max). — *Lectures on the science of language*, 2 vol., 9e éd., Londres, 1879. Serait tout à fait suranné, n'était que les spéculations fantastiques et les généralisations par trop hâtives qu'il combat sont encore en honneur parmi les psychologues et les anthropologues.

CHAPITRE XXV

LE JEU

L'enfance est la période au cours de laquelle l'Homme s'exerce, en jouant, aux choses que, devenu adulte, il devra faire pour de bon. Les jeux des enfants ne font donc que refléter la culture de leurs parents, sauf lorsque d'anciennes occupations, mises de côté depuis longtemps par les grandes personnes, se perpétuent sous forme de jeux d'enfants.

Quand ils ont du loisir, les adultes agrémentent leur labeur de jeux. Nous jouons tellement que les jeux d'adultes nous semblent la chose la plus naturelle qui soit au monde. Au Fidjien, cela paraît enfantin [1]. Il n'y avait guère de jeux pour adultes dans ce pays. L'absence de jeux, même parmi les enfants, était remarquable à l'île d'Eddystone : j'entends de jeux qui ne sont pas simplement la mimique de travaux sérieux. Là où les hommes sont astreints à un dur labeur, ils sont trop fatigués à la fin de la journée pour se livrer à des jeux vigoureux, exception faite des jeunes gens, lesquels sont trop occupés à courir après les filles.

Tout travail exécuté en vue d'un but avantageux s'accompagne d'un certain plaisir. Quand le but n'est plus nécessaire, le travail peut être poursuivi quand même à cause de ce plaisir. Il devient un jeu. Puisque le but n'a plus d'importance, celui qui s'adonne à l'action pour jouer peut laisser de côté tout ce qui ne contribue pas à son plaisir, et ne conserver que ce qui y contribue. C'est ainsi que la pêche a commencé comme un gagne-pain, et à ce titre exigeait qu'on s'y adonnât par tous les temps, et quelles que fussent les contingences. Sous cette forme, c'est un dur labeur et parfois amer. Quand un homme est affranchi de

1. Ci-dessus p. 47.

cette nécessité, il continue à pêcher pour le plaisir que ce passe-temps lui procure; mais il peut choisir le temps qui lui convient, et pêcher avec confort tout en observant les règles de l'art. Cela devient un sport.

D'innombrables jeux, on peut le constater, étaient à l'origine des occupations sérieuses; mais on ne saurait en citer un seul qui doive son origine immédiatement à la propension au jeu. Il est vrai qu'il y a un grand nombre de jeux qui ne paraissent pas avoir jamais eu de but sérieux. Est-ce que le jeu de ballon aurait jamais pu procurer de la nourriture comme le jardinage? Et cependant, nous avons vu comment le jeu de ballon et le jeu de « la crosse » font partie du rituel en Amérique du Nord, c'est-à-dire qu'ils sont une méthode de favoriser la prospérité, d'accroître donc la nourriture [1]. J'ai assisté à Ceylan à l'épreuve suivante entre deux équipes : chacune, à tour de rôle, lançait une noix de coco que l'autre devait recevoir sur une autre noix de coco, jusqu'à ce que toutes les noix de coco de l'une ou de l'autre équipe fussent cassées. Un spectateur ordinaire aurait pu se figurer qu'il s'agissait tout simplement d'un jeu analogue au jeu de paume; mais une des équipes était celle du dieu, et l'autre celle de la déesse; la noix restée intacte était conservée dans le temple; et le match ne formait qu'un des épisodes de la fête annuelle du temple.

Perry émet l'hypothèse que tous les jeux d'équipes tirent leur origine de l'organisation dualistique. Il a probablement raison.

Les dés ont un usage rituel [2]. Les Thonga appellent leurs os divinatoires La Parole, et ils la comparent avec notre Bible [3]. C'est par leur intermédiaire que les esprits parlent. Ainsi, à l'origine, la flûte et les dés constituaient deux moyens différents d'effectuer la même chose [4]. On s'est servi

1. Ci-dessus p. 287.
2. Ci-dessus p. 188.
3. Junod, II, 541.
4. Ci-dessus p. 196. En ce qui concerne les jeux d'osselets, voir E. M. Lœb, *Pomo folkways*, dans Univ. California publ. in amer. arch. and ethnology, XIX, 212.

de dés pendant la période de La Tène en Europe.

Certains peuples, tels les Eddystoniens, ne pratiquent la danse qu'en des occasions rituelles. La danse ne perd jamais complètement son but sérieux, car elle comporte presque invariablement un élément de parade devant le sexe opposé.

La plupart des peuples accompagnent leurs plains-chants et leurs danses rituelles d'un son quelconque. Le cliquetis produit par deux bâtons qui s'entrechoquent est une méthode des plus simples. Les Fidjiens l'ont perfectionnée : ils frappent sur une petite bûche creusée en forme de pirogue. Les Africains ainsi que les Océaniens se servent de soliveaux creusés en guise de tambours, pour leurs danses, pour convoquer leurs assemblées et pour transmettre au loin des renseignements. Les Africains ont également des tambours faits en peau.

Comme le tambour ne peut donner qu'une seule note, le joueur n'a qu'une ressource : le rythme. Aussi le sens rythmique est-il bien plus développé chez les peuples tambourineurs que chez nous. Les rythmes de Bornéo ont résisté à l'analyse des experts [1].

Les xylophones africains ont souvent une calebasse fixée sous chaque note pour servir de résonateur. Qu'on y ajoute des leviers articulés, et l'on obtient l'épinette. Il suffit d'y ajouter encore des cordes pour obtenir un piano.

Il est probable que les instruments à corde doivent leur origine à l'arc. Quelques peuples africains ajoutent aussi des calebasses à ce genre d'instrument. Notre banjo a conservé un dispositif africain de tension d'une corde sur un tambour.

On peut pincer les cordes comme pour la guitare, ou bien on fait glisser un archet sur la corde tendue, ce qui nous donne le violon.

Les plus anciens instruments à vent sont les sifflets magdaléniens. Les peuplades de la brousse en font encore avec

1. C. S. Myers, *A study of rhythm in primitive music*, dans Brit. journ. psych., I, 397.

des os [1]. Le mot fidjien pour sifflet est le même que celui dont ils se servent pour désigner le coquillage dont ils font leurs sifflets. Les trompettes sont des conques; les flûtes et les chalumeaux sont de roseau et de bambou. La flûte de Pan et le xylophone ont pu s'influencer mutuellement, puisque tous deux sont basés sur la découverte que différentes longueurs produisent des tons différents. On trouve des flûtes de Pan en Afrique, en Océanie et en Amérique. KRŒBER affirme que des flûtes de Pan des îles Salomon ressemblent jusque dans leurs moindres détails à celles du Nord-Ouest du Brésil [2]. Les habitants d'Eddystone soufflent dans leurs flûtes indifféremment comme nous, ou du coin gauche de la bouche. Ceux de Tonga ont une flûte dans laquelle on souffle par le nez. Le chalumeau combiné à des soufflets et des clefs nous donne l'orgue. Par un raisonnement simpliste, nous arriverions à la conclusion que le piano est plus ancien que l'orgue, mais nous savons que l'invention en est très récente.

Le mythe rituel ne procure pas un plaisir sans mélange à celui qui l'écoute ou qui le récite. Il n'est pas récité pour plaire; et il peut être ardu et obscur au point d'exiger un grand effort d'attention de celui qui l'écoute, et un effort plus grand encore de celui qui doit l'apprendre par cœur. Lorsque le mythe cesse d'être pris au sérieux, les parties les plus attrayantes peuvent en être embellies en vue de plaire aux auditeurs. Elles deviennent des romances et des contes, une forme d'amusement.

Que l'on ne tienne plus compte de l'objectif du rite, à savoir de la prospérité, qu'on l'émancipe des formes strictes de la tradition, qu'on lui donne les ailes de l'imagination, et il devient le drame tout pur.

Un visage peint, une coiffure, des colliers, des anneaux, une ceinture dont le but originel était de favoriser la vie, tout cela peut aussi rehausser et la prestance et l'amour-propre de celui qui s'en affuble. Quand le but recherché

1. Ci-dessus p. 196; SOLLAS, 487, 535.
2. KRŒBER, *Anthropology*, 227.

est l'effet mental, toutes ces choses deviennent des ornements.

Tout novice dans l'art du dessin dessinera ce qu'il sait être là; l'artiste accompli, seulement ce qu'il voit. C'est ainsi que l'enfant en dessinant un profil y mettra les deux yeux, celui qu'il voit et celui qu'il sait être là. Les artistes primitifs dessinent souvent le buste de face et les jambes de profil. Au contraire, l'artiste paléolithique dessine ce qu'il voit, et même il est parfois impressionniste. Ou bien nous ne possédons que les œuvres qu'il a produites après des siècles d'entraînement, ou bien nous devons conclure qu'il prenait plus d'intérêt à ce qu'il voyait qu'à ce qu'il savait. Pour un chasseur, ce qui importe, c'est ce qu'il voit, l'image instantanée; pour un agriculteur, c'est ce qu'il sait, la combinaison de nombreuses images successives. Un Européen montra un jour une image à un moine cinghalais du type livresque. Le moine prit les figures d'hommes diminuées par la distance pour des Pygmées. L'Européen montra la même image à un Vedda, et aussitôt le chasseur fit la remarque que les petites figures représentaient des gens éloignés. Cela peut expliquer la régression en art qui, d'après le témoignage des archéologues, a suivi l'âge paléolithique.

Ceux qui s'occupent de la préhistoire agitent la question de savoir si la sculpture et la peinture paléolithiques avaient un but rituel, ou si les Aurignaciens et les Magdaléniens sculptaient, gravaient et peignaient tout simplement pour satisfaire un « besoin artistique ». Nous ne pouvons procéder par le raisonnement que du connu à l'inconnu. Tout art dont nous possédons l'histoire complète, que ce soit l'art égyptien, sumérien, grec, indien, italien, flamand ou autre, débute au service du rituel. Jusqu'à ce que nous ayons l'histoire authentique d'un art qui serait issu directement du besoin artistique, nous devrons supposer que l'art paléolithique a suivi le même cours que tous les autres, c'est-à-dire qu'à ses débuts c'était une occupation sérieuse ayant des buts pratiques, et qu'il a fini par devenir l'art tout pur, autrement dit, un amusement.

C'est quand l'art commence à se dépêtrer des formalités imposées par la nécessité,quand il cesse d'être contraint par la loi rituelle utilitaire, qu'il atteint sa plus haute perfection, le stade que nous appelons, à tort sans doute, la Renaissance : car ce n'est pas une nouvelle naissance, mais bien l'épanouissement de la maturité. Telle est l'époque phidienne en Grèce, telle aussi l'ère ancienne de Gupta dans l'Inde.

Privé de tout contact avec la base solide de l'utilité, l'art ne peut se maintenir longtemps dans les sphères élevées. Il est sans but. La technique prend le dessus sur le génie, et il en résulte un art guindé. Une révolte émotive contre une perfection dépourvue de vie, contre un intellectualisme désuet, donne à l'art une vie nouvelle : c'est le romantisme. Mais la culture de l'émotion pour elle-même mène inévitablement à l'imagination chaotique, désordonnée, dont le fruit est un art aussi vide que celui qu'elle cherchait à remplacer. Tout art qui a été étudié minutieusement présente ces trois phases principales : une phase archaïque caractérisée par la naïveté et une technique imparfaite; une phase classique, introduite par une renaissance enthousiaste, mais finissant en un froid formalisme; une réaction romantique préludant à la décadence finale. Une des caractéristiques du romantisme est le retour aux modèles archaïques; c'est du reste pour définir cette tendance qu'on a créé le terme d'archaïsme.

On peut observer les mêmes phases dans le rituel, dans la science, comme dans la politique. C'est dire qu'au fur et à mesure que l'Homme s'émancipe de la lutte pour la vie, il a davantage de loisir pour se récréer, et perfectionner ses amusements; mais en ce faisant, il perd le contact avec la réalité de la vie, alors que seule la réalité peut satisfaire toujours. Nous sentons qu'il nous faut justifier nos sports, nos arts, notre science, en faisant ressortir qu'ils sont utiles, qu'ils contribuent à la vie [1]. Mais quand ils absorbent une trop grande partie de notre temps, quand

1. « Toute nation a le devoir solennel d'étudier l'histoire et les coutumes de ses races indigènes » (Revue australienne).

ils prennent la place des devoirs plus sérieux, alors la vie de la communauté, et avec elle notre propre défense s'affaiblissent, ou alors nous tombons dans le fanatisme, parce que tout au fond de notre être nous savons parfaitement que la poursuite de nos buts n'a plus de valeur intrinsèque. C'est alors la phase de la décadence, parce que rien ne peut être bien fait si nous n'y croyons plus.

Bibliographie

Grosse (E.). — *Die Anfänge der Kunst*, Fribourg en B., 1894. Traduit sous le titre de *The beginnings of Art*, 1897. Point de vue assez suranné.

Ridgeway (Sir W.). — *The origin of tragedy*, Cambridge, 1910; le même, *The dramas and dances of Non-European peoples*, Cambridge, 1915.

Grimm. — *Contes de Fées.*

Montandon (G.). — *La généalogie des instruments de musique et les cycles de civilisation*, Genève (Musée d'Ethnographie), 1919.

Weston (Miss Jessie L.). — *From ritual to romance*, Cambridge, 1920. Un livre bien raisonné, où l'auteur a compris la nécessité d'étudier la tradition comme un tout.

Petrie (Sir W. M. Flinders). — *The revolutions of civilisation*, Londres, 1922. Trace les vagues de grandeur et de décadence de l'Egypte à l'Europe moderne.

Hocart (A. M.). — *Decadence in India*, sous presse.

Brown (G. Baldwin). — *The art of the cave-dweller*, 2e éd., Londres, 1932.

Breuil (Abbé). — *L'évolution de l'art quaternaire et les travaux d'Edouard Piette*, Paris, 1907.

Reinach (Salomon). — *Répertoire de l'art quaternaire*, Paris, 1913.

Saint-Périer (R. de). — *L'art préhistorique*, Paris, 1932.

CHAPITRE XXVI

ET PUIS APRÈS?

La Science ne prédit pas l'avenir. Elle ne peut prévoir ce qui adviendra que *si* certaines conditions sont remplies. Or, le Temps et l'Univers sont si vastes qu'il est impossible de connaître toutes les conditions qui gouvernent notre monde et l'homme de science ne peut absolument pas dire vers quelle destinée ce monde tend. L'anthropologue non plus ne saurait prévoir l'avenir de l'espèce, même s'il en savait dix fois plus qu'il n'en sait.

Le savant ne peut prédire qu'une explosion se produira tel jour de telle année; mais il est bien certain que si l'on approche une allumette d'un magasin de poudre, celui-ci sautera. Cette connaissance donne effectivement à l'Homme un certain contrôle sur son sort : elle le préserve de se faire sauter par ignorance.

Grâce à une telle connaissance hypothétique, l'Homme s'est acquis un certain pouvoir sur les choses inanimées qui l'environnent : il a pu s'en servir pour se mouvoir avec rapidité, pour vaincre la maladie, ou pour détruire ses voisins, et souvent pour se détruire lui-même avec ces derniers. Toutefois, il n'exerce pas le même contrôle sur les êtres humains avec lesquels il est en contact direct. C'est à peine s'il a commencé à analyser le mécanisme social, et, sans cette analyse, il ne saurait espérer prévoir avec précision les conséquences des actes sociaux de façon à déterminer en une certaine mesure l'avenir de son peuple.

On ne peut jamais arriver à une compréhension de la relation entre la cause et l'effet en étudiant seulement le moment présent. La vie d'une société est longue : elle couvre les vies de nombreuses générations réparties sur de vastes territoires. L'individu, au cours de son existence

ne fait qu'entrevoir pour un moment la courbe de la destinée; il n'en voit pas un arc suffisamment large pour que toute la trajectoire lui en soit révélée. Ce n'est que par l'étude de vastes étendues de temps et d'espace que nous pouvons en reconstruire le tracé, et apprendre comment les communautés s'élèvent vers la grandeur ou s'engagent étourdiment dans des allées sans issue. Ce n'est qu'en étudiant les résultats du passé tels que nous les discernons dans le présent que nous pouvons espérer devenir en une certaine mesure les maîtres de notre destinée.

INDEX ONOMASTIQUE

SOMMAIRE

MAYENNE, IMPRIMERIE FLOCH. — 14-3-1935

EXTRAIT DE LA ...

Dr Achalme, directeur de Laboratoi... fices physico-chimiques. — I. L'... minérale. Chaque volume, avec... ancien élève de l'Ecole des Bea...

Raoul Allier, professeur honoraire... de la conversion chez les peup... 0 »

Emile Belot, vice-président de la Sc... dualiste des Mondes et la Structure de notre Univers. . . . . 24 »

F. Boquet, astronome titulaire de l'Observatoire de Paris. — Histoire de l'Astronomie . . . . 30 »

Miloutine Borissavlievitch, professeur à l'Ecole des Hautes Etudes Sociales. — Les Théories de l'Architecture . . . . 30 »

John Burnet, professeur à l'Université de St. Andrews (Ecosse). — L'Aurore de la Philosophie grecque . . . . 24 »

R. Broom, ancien professeur à l'Université de Stellenbosch (Afrique du Sud). — Les Origines de l'Homme . . . . 20 »

Dr F. J. J. Buytendijk, professeur de physiologie à l'Université de Groningue. — Psychologie des animaux . . . . 25 »

L. Capitan, professeur au Collège de France. — La Préhistoire . . . . 24 »

Maurice Caullery, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne. — Le Problème de l'Evolution . . . . 40 »

Robert Chodat, professeur à l'Université de Genève. — La Biologie des plantes. 60 »

Tobias Dantzig, professeur de mathématiques à l'Université de Maryland. — Le Nombre, langage de la Science. . . . . 25 »

Maurice R. Davie, associate professor of the Science of Society in Yale University. — La Guerre dans les Sociétés primitives . . . . 40 »

Dr Ernest Dupré, professeur de psychiatrie à la Faculté de Médecine de Paris. — Pathologie de l'imagination et de l'émotivité . . . . 30 »

A. S. Eddington, professeur d'astronomie à l'Université de Cambridge. — La Nature du Monde physique. . . . . 30 »

Sir James Frazer, fellow de Trinity College, Cambridge, membre de l'Institut. Mythes sur l'Origine du feu. . . . . 30 »

Dr Sigm. Freud, professeur à la Faculté de Médecine de Vienne. — Introduction à la Psychanalyse. . . . . 30 »

— Essais de Psychanalyse. . . . . 20 »

Dr Ferdinand Henrich, professeur à l'Université d'Erlangen. — Les Théories de la chimie organique. . . . . 60 »

Dr A. Hesnard, médecin en chef de la Marine. — Traité de Sexologie . . . . . 75 »

Major R. W. G. Hingston, naturaliste de l'Expédition du Mont Everest. — Problèmes de l'instinct et de l'intelligence chez les insectes. . . . . 25 »

Edmond Hoppe, professeur à l'Université de Gœttingue. — Histoire de la Physique 90 »

Pierre Jaccard. — Le Sens de la direction et l'Orientation lointaine chez l'Homme . . . . 32 »

Sir James Jeans, ancien professeur à l'Université de Princeton. — L'Univers . . 36 »

Dr C. Jung, professeur à l'Université de Zurich. — L'Inconscient dans la vie psychique normale et anormale. . . . . 18 »

Alexandre Haggerty Krappe, ancien professeur à l'Université de Minnesota. — Mythologie universelle. . . . . 40 »

J. Larguier des Bancels, professeur à l'Université de Lausanne. — Introduction à la Psychologie. L'Instinct et l'Emotion. 2e édition revue et augmentée . . 20 »

Dr Louis Lewin, professeur à l'Université de Berlin. — Les Paradis artificiels. 25 »

Dr A. Maurizio, professeur à l'Ecole Supérieure technique de Lwów. — Histoire de l'Alimentation végétale, depuis la Préhistoire jusqu'à nos jours. . . . . 60 »

Dr George Montandon, professeur d'ethnologie à l'Ecole d'Anthropologie. — La Race, les Races. Mise au point d'Ethnologie somatique. . . . . 25 »

— L'Ologénèse culturelle. — Traité d'Ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique. . . . . 100 »

T. K. Oesterreich, professeur à l'Université de Tubingen. — Les Possédés. . . 30 »

Vilfredo Pareto. — Traité de Sociologie générale. 2 volumes, ensemble. . . 200 »

Georges Poisson, ancien professeur suppléant d'ethnologie à l'Ecole d'Anthropologie. — Les Aryens. Etude linguistique, ethnologique et préhistorique. . . 20 »

Dr Ed. Retterer, professeur agrégé à la Faculté de Médecine de Paris. — Éléments d'Histologie. Structure et évolution de la matière vivante . . . . . 24 »

Dr Henry E. Sigerist, professeur à l'Université de Leipzig. — Introduction à la Médecine . . . . 25 »

Maurice Thomas, membre de la Société Entomologique de Belgique. — L'Instinct. Théories. Réalité . . . . 30 »

J. A. Thomson, professeur d'Histoire naturelle à l'Université d'Aberdeen. — L'Hérédité . . . . 50 »

Edward Westermarck, professeur de sociologie à l'Université de Londres et à l'Académie d'Abo. — L'Origine et le Développement des idées morales. — Tome I. : 50 fr. — Tome II. . . . . 60 »

IMP. GROU-RADENEZ, 11, RUE DE SÈVRES, PARIS. 48944 — 3-25